ESSAI

D'UNE THÉORIE SCIENTIFIQUE

DU

CONCEPT DE VÉRITÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Nancy.

PAR

GATIEN RAMOUSSE

IMPRIMERIE THIOLAT FRÈRES
SAINT-AMAND (CHER)

1909

Tous droits réservés

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547216_0057

ESSAI
D'UNE THÉORIE SCIENTIFIQUE
DU
CONCEPT DE VÉRITÉ

ESSAI

D'UNE THÉORIE SCIENTIFIQUE

DU

CONCEPT DE VÉRITÉ

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Nancy.

PAR

GATIEN RAMOUSSE

ACAD.
LUGD BAT.
BIBL.

IMPRIMERIE THIOLAT FRÈRES
SAINT-AMAND (CHER)

1909

Tous droits réservés

A M. Paul SOURIAU

Hommage de reconnaissance.

Préface

Il s'est produit en France dans la dernière moitié du XIX^e^ siècle, tantôt sous l'inspiration d'une sorte d'instinct intellectuel, tantôt sous forme nettement consciente et systématique, un vaste mouvement de synthèse philosophique et de conciliation des doctrines. Ce mouvement, parti de Cousin, nous semble avoir atteint, à travers les efforts coordonnés d'une génération de penseurs, la plus haute conscience de lui-même et son développement le plus original dans la philosophie de M. Fouillée. Nous croyons cette méthode vraiment rationnelle, et nous sommes persuadé qu'étendue à tout le domaine philosophique, elle pourrait fournir une base solide à l'ultérieure synthèse universelle, peut-être prématurément poursuivie par la pensée moderne.

Cette méthode de conciliation, appliquée déjà à la solution de la plupart des oppositions et des contradictions inhérentes aux concepts directeurs de la conscience moderne (concepts de liberté, de finalité, de causalité, de solidarité, de phénomène et de substance, etc.), ne nous semble avoir été étendue par aucun des penseurs modernes, d'une façon systématique du moins, au concept de vérité.

C'est cette lacune que nous voudrions essayer de combler. Et c'est par une méthode synthétique assez neuve et assez scientifique, que nous pourrions appeler « méthode de détermination des valeurs à la fois qualitatives et quantitatives du concept depuis zéro jusqu'à l'infini », que nous opérerons la synthèse conciliatrice des diverses opinions professées dans la philosophie sur le concept de vérité. Nous en donnerons ailleurs la théorie complète; qu'on sache déjà qu'elle n'est ni la méthode éclectique de Cousin, ni la méthode par abstraction progressive de Spencer, ni la méthode des moyens-termes

de M. Fouillée, ni la méthode d'identification de Hegel, ni la méthode sérielle de Proudhon.

Comme toute synthèse, celle-ci comprendra deux parties : l'une de critique, l'autre d'organisation et de construction.

La première partie se composera de quatre opérations : 1° recherche de la cause qui maintient le concept de vérité dans l'indétermination, et fait naître diverses conceptions contradictoires de la vérité ; 2° réduction de ces conceptions hétérogènes et multiples à deux principales radicalement incompatibles par l'élimination des parties neutres ou communes aux divers systèmes ; 3° détermination de la nature, des conséquences prochaines de ces deux conceptions fondamentales. C'est l'opération que M. Fouillée appelle « construction des systèmes types » : 4° enfin, critique expérimentale et rationnelle de chacune de ces conceptions antagonistes, démonstration de leur impossibilité et de la nécessité de s'élever à une conception supérieure et plus synthétique de la vérité.

La seconde partie, toute d'initiative et d'invention personnelle, consistera à déterminer la loi de variation des valeurs à la fois qualitatives et quantitatives susceptibles d'être prises par le concept de vérité ; ou, en d'autres termes, la progression suivant laquelle croît ou décroît la vérité de notre connaissance.

Quoique cette seconde opération essentiellement continue, ne soit pas aussi facilement divisible que la précédente, nous pouvons discerner plusieurs étapes. La première consistera à supprimer la cause de la multiplicité et de l'hétérogénéité des conceptions de la vérité, en faisant évanouir l'antinomie théorique et factice du sujet et de l'objet, et en donnant une solution plus adéquate et plus expérimentale de cette opposition.

De cette solution jaillira naturellement une définition de la vérité. Le développement systématique de cette définition constituera une détermination intégrale du concept de vérité lui-même. Ce sera la seconde étape. Nous verrons s'ordonner alors sur une courbe véritable toutes les valeurs à la fois qualitatives et quantitatives dont est susceptible le concept de vérité. Nous pourrons juger de ces valeurs, désormais coordonnées, aussi nettement que nous jugeons des quantités numériques ou de l'intensité de la couleur et de la lumière. Parmi ces valeurs, nous verrons que les unes sont réelles, c'est-à-dire susceptibles d'être effectivement réalisées dans la conscience humaine ; les autres idéales, c'est-à-dire conçues comme

possibles seulement et à titre de limites tendant vers l'infini. Ce sera la 3e étape celle que M. Fouillée appelle passage à la limite. Ayant déterminé intégralement ces valeurs, nous aurons par là même intégré toute conception particulière de la vérité ; nous verrons venir prendre place dans cette théorie, comme des moments d'une même progression continue, d'une même évolution idéale, les doctrines sceptiques, réalistes et idéalistes de la vérité, ainsi que toutes les opinions intermédiaires plus ou moins ternes.

Cette théorie de la vérité, dépassant la sphère relative et toujours contingente de l'opinion individuelle, peut seule avoir quelque chance de s'imposer par son caractère synthétique et social à la conscience moderne, toujours défiante à l'égard des idées personnelles.

Première Partie

LES OSCILLATIONS DE LA NOTION DE VÉRITÉ

CHAPITRE PREMIER

DE L'INDÉTERMINATION DU CONCEPT DE VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Nécessité d'une notion claire de la vérité en soi, et indétermination de ce concept pour la conscience collective. — II. Le problème de la vérité et le problème de la connaissance. La vérité et l'absence d'erreur. La vérité et ses pseudo-critériums. La vérité et la certitude. Difficulté d'application du concept de vérité. — III. Multiplicité et hétérogénéité des conceptions de la vérité. — IV. Cause profonde de l'indétermination du concept de vérité.

I

Pascal dit quelque part que « l'on peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité : l'un de la découvrir quand on la cherche, l'autre de la démontrer quand on la possède ; le dernier de la discerner d'avec le faux quand on l'examine ». Malgré la précision ordinaire de ses intuitions, il oublie, ou il néglige à l'exemple de la plupart des penseurs, comme si cette question était superflue ou naturellement et universellement résolue par tout esprit humain, de nous indiquer l'étude fondamentale qui doit précéder toute autre discussion touchant la vérité ; à savoir : qu'est-ce que la vérité elle-même ?

La nécessité d'un semblable problème à l'origine et à la base de toute spéculation sur cet important concept, ne saurait faire l'objet d'un doute sérieux, ni de la moindre contestation.

Comment accomplir, en effet, rationnellement, c'est-à-

dire d'après un principe, et méthodiquement, les trois opérations fondamentales de découverte, de démonstration et de discernement de la vérité, si l'on n'a, au préalable, acquis une notion parfaitement claire et distincte de la nature intrinsèque et de l'essence de la vérité en soi. Le minéralogiste pourrait-il aller à la découverte des gisements aurifères et les distinguer des gisements cuivreux, s'il ne connaissait les propriétés chimiques et physiques de l'or, ainsi que les réactions dans lesquelles il joue un rôle actif et par lesquelles il révèle sa présence ? Il est évident de même, que pour aller directement au vrai, pour discerner sa présence et le séparer du faux, il faut obtenir d'abord une notion exacte et approfondie de la vérité en soi. Sans cette condition élémentaire, l'esprit pourrait à la rigueur découvrir parfois le vrai ; mais ce serait toujours comme par hasard et par tâtonnement, non par un procédé conscient et systématique, comme doit l'être tout procédé scientifique.

Une théorie de la vérité en soi répond encore à un autre but. Il est nécessaire que les vérités particulières, confondues parmi les erreurs, les hypothèses prématurées, les opinions erronées, les préjugés, ne demeurent pas ainsi éparses dans le champ de la connaissance, comme une poussière d'or parmi les poussières du sol ; mais au contraire qu'elles se réunissent et s'agrègent pour former un bloc homogène. Il faut que les vérités particulières prennent conscience de leur communauté de nature dans une synthèse générale qui les contiendrait, et constituerait pour ainsi dire leur lieu géométrique. Dans un but analogue de synthèse et d'unification, la philosophie construit une théorie générale de la finalité en soi, où viennent se condenser et se coordonner tous les cas particuliers de finalité qui apparaissent dans les divers règnes de la nature ; dans un but analogue, elle construit des théories de la liberté en soi; des théories du bien et du beau ; dans un même esprit, on doit concevoir et construire une théorie générale de la vérité où s'opèrera naturellement la synthèse du particulier.

Une théorie de la vérité, enfin, est absolument nécessaire à la base d'une critique rationnelle des systèmes philosophiques, des principes fondamentaux qui composent la science, ainsi que de toute pensée en général qui veut exprimer la nature objective et atteindre la réalité profonde des choses. On ne comprend pas, quel autre critérium on pourrait bien invoquer pour juger de la légitimité de la connaissance. Ni la perfection esthétique de nos connaissances et de nos notions ; ni leur degré de généralité ou d'universalité ; ni leur richesse en conséquences ; ni leur portée morale ou sociale ne constituent des garanties absolues et universelles de leur validité. Il s'agit simplement pour satisfaire complètement et universellement l'esprit, de savoir si notre pensée s'accorde avec son objet ; si nos synthèses subjectives reproduisent le système objectif de l'univers et jusqu'à quel point ; si, en un mot, notre pensée est vraie. Seule la vérité, qui d'ailleurs enveloppe toute perfection secondaire, peut servir de critérium absolu de la pensée humaine ; en tant du moins que la pensée poursuit la représentation exacte de l'ensemble de l'univers, qu'elle aspire à sortir de sa subjectivité pure et se propose autre chose qu'une simple joute sophistique ou une stérile satisfaction esthétique.

Or, par une anomalie paradoxale, il se trouve que malgré cette triple nécessité d'une théorie de la vérité en soi, ce concept demeure, pour la conscience vulgaire et même aussi parfois pour la pensée philosophique, dans une certaine indétermination. Qu'artisans, commerçants et dilettantes se désintéressent volontiers du contenu de leurs concepts et des richesses idéales qui sont cachées dans leurs profondeurs, cela n'a rien qui doive étonner; qu'ils aient étendu leur indifférence à ce problème tout spéculatif de la vérité en soi, comme à tous les autres du même genre, cela est même naturel.

Mais, que la conscience philosophique, qui fait profession d'analyser jusque dans leurs derniers éléments les idées fondamentales de la pensée humaine et de ne laisser aucun de leurs replis inexploré, demeure indécise et

flottante devant le concept de vérité : cela ressemble bien au premier abord, à un paradoxe émis pour justifier l'opportunité d'une nouvelle tentative de détermination : étant donnée surtout l'universelle préoccupation des esprits pour la Vérité et l'éternelle présence de ce mot sur les lèvres des hommes.

Le paradoxe n'est pourtant ici qu'une apparence. Malgré l'universelle aspiration des âmes vers la vérité, ce concept demeure même pour la conscience philosophique incomplètement déterminé : non pas qu'il n'ait été fouillé, une fois ou l'autre, dans tout son détail et analysé dans tous ses méandres ; mais parce qu'à ces analyses éparses et souvent contradictoires, il manque d'être concentrées en une synthèse définitive.

De ce fait, nous sommes d'ailleurs en mesure de donner plusieurs témoignages nécessairement rapides, ces préliminaires ne pouvant former qu'un court épisode dans l'ensemble de notre travail. Commençons par signaler les principales confusions qui tendent à obscurcir notre notion de la vérité ; nous passerons ensuite à des preuves directes et empiriques de son indétermination effective.

II

La confusion fondamentale qui domine les autres est celle du problème de la vérité avec la théorie de la connaissance. Il serait difficile peut-être d'en trouver l'affirmation nette et catégorique, parce que faire un tel aveu serait la reconnaître et par conséquent entrainerait sa suppression : mais elle est implicitement contenue dans presque toute philosophie.

Ayant traité le problème de la connaissance, ou du rapport du sujet à l'objet, la plupart des philosophes, en effet, se sont déclarés satisfaits de cette détermination sommaire et générale ; comme si c'eût été définir de façon adéquate la notion de vérité, que de montrer comment est possible une appréhension de l'objet par le

sujet et rendre un hommage suffisant au concept de vérité que d'en donner cette simple définition générale et toute nominale : « la vérité est l'accord de la pensée et de son objet ». Consultez les ouvrages de Kant, de Berkeley, de Stuart Mill, de Spencer surtout ; à côté de théories de la connaissance originales et très profondément élaborées, c'est à peine si vous trouverez quelques lignes consacrées comme par grâce à la définition de la vérité ; ce qui laisse nettement entendre qu'au delà de la théorie de la connaissance, on ne conçoit pas d'autre question possible, et que le problème de la vérité est en définitive radicalement identique à celui de la connaissance.

On ne saurait nier, certes, l'étroite connexion de ces deux problèmes. Nous verrons même comment toute théorie de la vérité repose sur une théorie particulière de la connaissance ; comment à chaque solution du rapport sujet-objet correspond une notion de la vérité ; comment enfin, selon que l'on admet une solution idéaliste ou réaliste du problème de la connaissance, on obtient comme résultante une théorie idéaliste ou réaliste de la vérité. Mais connexion et dépendance ne veulent pas dire identité ; malgré ces relations réciproques, malgré ces rapports d'inclusion et d'exclusion, les deux problèmes restent parfaitement distincts et spécifiques.

Une théorie de la vérité doit aller plus loin qu'une simple théorie de la connaissance ; elle est le développement systématique d'une foule de conséquences qui y sont implicitement contenues ; elle en est l'extension logique, comme la théorie du bien moral et de la responsabilité sont des extensions de la doctrine de la liberté, sans toutefois se confondre avec celle-ci.

La théorie de la connaissance proprement dite consiste simplement dans la solution sommaire et générale de l'antithèse objet-sujet ; elle est comme dit et la comprend Spencer (1), « une théorie des rapports qui existent entre ce qui est connu et ce qui connait ». Elle répond à cette

(1) Herbert Spencer. — *Principes de psychologie*, tome II.

question : Quel est l'objet propre de notre pensée, ou d'une façon plus précise, de quelle nature est la réalité sous-jacente à notre représentation du monde ? Est-ce une réalité vraiment objective, extérieure à l'esprit et de nature matérielle ? Est-ce une réalité vivante, Force, Volonté ou Inconscient ? Est-ce une réalité subjective, immanente à l'esprit et immatérielle, une sorte de moi substantiel se fécondant lui-même ? Ou une réalité transcendante et absolue se manifestant dans l'esprit individuel sous forme de représentation et d'idée comme le veulent Malebranche, Berkeley, Schelling et Spinoza ? Ou une réalité inconnaissable, un noumène impénétrable à l'esprit humain ? Ou, enfin, la pensée n'est-elle qu'une fulguration consciente, un mirage sans mystérieux au-delà, une pure phénoménalité sans réalité ?

Une théorie de la vérité est un nouveau problème superposé à ce problème général du rapport du sujet à l'objet qu'elle suppose résolu. Elle doit être conçue comme une détermination aussi approximative que possible de la série continue des valeurs que peut prendre ce rapport lorsque l'un de ses termes varie ; c'est-à-dire lorsque le sujet s'intègre où se désintègre, lorsque s'enrichissent ou s'appauvrissent qualitativement et quantitativement ses états de conscience. C'est une détermination systématique des divers degrés d'objectivité de notre connaissance, depuis la sensation jusqu'à l'idée pure ; c'est une construction de la courbe des valeurs à la fois qualitatives et quantitatives susceptibles d'être prises par nos états de conscience.

La théorie de la connaissance définit les deux termes du rapport sujet-objet ; la théorie de la vérité analyse toutes les valeurs susceptibles d'être prises par ce rapport depuis zéro, limite inférieure où l'objet est encore complètement extérieur au sujet et inconnu de lui, jusqu'à l'infini où l'objet et le sujet se pénètrent et deviennent identiques. La théorie de la connaissance pose le sujet et l'objet *in abstracto*, comme deux termes invariables, qu'elle cherche à définir d'abord séparément, pour concevoir ensuite le mode suivant lequel ces deux réalités

agissent réciproquement l'une sur l'autre, et pour en déterminer le rapport. La théorie de la vérité, descendant des régions de l'abstraction et concevant le sujet dans sa réalité concrète, comme un terme essentiellement variable dans sa quantité et dans sa qualité, développe les diverses valeurs de ce rapport correspondant aux variations du sujet et construit la courbe rationnelle de ces variations. Elle précise dans tous leurs détails et dans leurs plus insensibles variations, des termes et un rapport que la théorie de la connaissance posait dans leur ensemble.

C'est pourquoi elle peut et doit être envisagée comme un développement des conséquences impliquées dans la théorie de la connaissance, sans pourtant se confondre avec elle. Elle suppose une spécialisation de l'analyse psychologique à laquelle ne se sont point élevés franchement les penseurs qui ont traité du problème de la connaissance. La théorie de la vérité forme donc un épisode distinct de la théorie de la connaissance, et mérite d'autant plus une étude à part qu'elle a généralement été méconnue et négligée par la philosophie moderne.

Cette première confusion sur l'objet propre du problème de la vérité s'accompagne généralement d'une autre confusion non moins grave sur la nature même de la vérité. Nous trouvons assimilée couramment, contre toute raison, la vérité avec l'absence d'erreur, propriété négative de la pensée. Dans cette confusion tombe tout formalisme logique qui déclare vraie toute conclusion régulièrement déduite de prémisses posées, sans se soucier de la conformité ou de la non conformité de cette conclusion aux données de l'expérience ; c'est la confusion inhérente à toute syllogistique pure, et aussi à toute métaphysique qui enfile l'avenue sans fin des raisonnements abstraits, sans souci aucun de vérification expérimentale ; c'est la confusion qu'embrassent passionnément certains savants en prêtant à des hypothèses non encore contredites par l'expérience une valeur absolue, et en les assimilant prématurément à des vérités démontrées. C'est la confusion enfin

nettement étalée et professée par certains logiciens, qui, prétendant traiter de la vérité, se sont, par une étrange déviation d'intention moins souciés de fixer la nature intrinsèque de cette propriété, que d'énumérer et d'analyser avec une véritable profusion de détails les erreurs logiques ou expérimentales dans lesquelles tombe l'esprit. C'est ainsi, pour en citer un seul, que Malebranche dans un ouvrage « *De la recherche de la vérité* » qui pourtant annonce une étude essentiellement positive de ce concept, traite presque exclusivement des erreurs des sens, de l'imagination et de l'entendement, sans s'apercevoir qu'il manque au but qu'il se propose et qu'il frustre ainsi l'espoir du lecteur en même temps que ses propres intentions. Les sceptiques, assimilant aussi la vérité à l'absence d'erreur, croient avoir démontré le vide et l'inanité du concept de vérité, en accablant la pensée du spectacle de ses chutes, comme si la réalité de la vérité et son intégrité étaient atteintes par l'existence de l'erreur. C'est à croire que l'esprit, une fois mis en garde contre l'erreur, connaît et possède naturellement la vérité, à voir l'indigence des études positives du concept de vérité et au contraire la profusion de détails avec laquelle on analyse l'erreur ; il semble qu'une notion adéquate de la vérité ne puisse apporter aucun fruit, tandis qu'une notion exacte de l'erreur entraînerait, paraît-il, la connaissance même de la vérité.

Mais l'absurdité d'une pareille confusion apparaît bientôt dès que l'on va au fond des choses et que l'on analyse les éléments hétérogènes impliqués par l'absence d'erreur et par la vérité.

L'absence d'erreur logique c'est la simple propriété pour une synthèse mentale de ne pas enfermer de contradiction. De ce qu'une synthèse n'est pas contradictoire, cela n'implique nullement qu'elle soit vraie ; elle n'acquiert de ce fait aucune propriété positive pouvant justifier une telle qualification ; mais seulement cette qualité toute négative d'être concevable par l'entendement humain à titre de possibilité : les idées de chimère

et de centaure sont dénuées d'erreur logique tout comme un grand nombre de jugements possibles, sans que pour cela ils puissent être qualifiés de vrais.

L'absence d'erreur expérimentale n'est même pas pour notre pensée un criterium de vérité. De ce qu'une synthèse ne reçoit aucune contradiction des faits jusque là connus, on ne peut légitimement conclure à sa vérité mais seulement à sa probabilité plus ou moins grande, suivant le nombre de faits qui sans la justifier positivement ne lui sont pas défavorables. L'absence d'erreur expérimentale élève une synthèse mentale à la hauteur d'une hypothèse vraisemblable, non encore à celle de vérité. Il semble exister une sorte de progression des valeurs de notre pensée, dont les moments principaux sont : absence d'erreur logique ce qui la rend possible ; absence d'erreur expérimentale ce qui l'élève au rang d'hypothèse ; et enfin vérité, ce qui lui donne la plus haute valeur qu'elle puisse prendre. S'arrêter dans une analyse de la vérité à l'un de ces moments, c'est rester en deça du but, prendre l'ombre pour la chose.

Le privilège de l'absence d'erreur logique pour une synthèse mentale ne peut lui communiquer que l'intelligibilité, c'est-à-dire la propriété de pouvoir être conçue par tout entendement humain. L'absence d'erreur expérimentale lui communique la vraisemblance, non l'objectivité réelle qui, comme nous le démontrerons, est identique à la vérité. L'absence d'erreur n'est donc sous ses deux formes qu'une propriété toute négative de la pensée ; elle est seulement sa condition d'être ; là où il y a absence d'erreur logique on peut dire qu'il y a pensée, intelligibilité ; hypothèse vraisemblable s'il y a absence d'erreur expérimentale. Mais, en aucun cas, cette propriété négative ne saurait être identifiée avec la vérité, qui, au contraire, est une propriété essentiellement positive de la pensée, et lui communique une valeur absolue.

La première condition de la vérité c'est sans doute l'absence d'erreur, mais cela ne suffit pas ; une pensée qui ne possède que cet avantage tout négatif est neutre et

indéterminée ; elle est sur la limite de la vérité et de l'objectivité : elle ne possède pas encore cette qualité. La pensée vraie contient outre cette propriété amorphe un élément positif d'objectivité, susceptible de variation dans sa quantité et dans sa qualité, qu'il est nécessaire de déterminer pour comprendre la nature et l'essence de la vérité.

Une troisième confusion qui témoigne non moins sûrement de l'indétermination du concept de vérité pour la conscience collective, c'est l'identification plus ou moins avouée que l'on fait de la vérité et de la certitude. Nous en rencontrons à tout instant et dans tous les écrits les marques évidentes ; mais un exemple remarquable de cette confusion se trouve dans le « *Dictionnaire des sciences philosophiques* » qui, à l'article « vérité », ne donne aucun renseignement au lecteur et le renvoie tout simplement aux mots : certitude, évidence.

Comment la conscience philosophique, qui est réfléchie, et qui en général approfondit le contenu de ses notions, peut-elle opérer une aussi arbitraire assimilation ? Simplement, sur la foi d'une pure nécessité subjective, qui incline l'esprit à croire à la vérité de ce dont il a la certitude ; sur la foi d'une répugnance instinctive mais irrationnelle, à associer la certitude avec l'erreur ; sur la foi, en définitive, d'une pure suggestion de la vanité humaine.

La vérité, au fond, est aussi indifférente au doute de l'individu, qu'à la certitude ; si elle se trouve unie dans une conscience à la certitude c'est souvent par un hasard tout accidentel, tout contingent, rarement par un véritable argument rationnel. Ce qui le prouve, c'est que l'erreur coexiste très bien, soit dans la conscience collective soit dans la conscience individuelle, avec la certitude la plus ferme et la plus arrogante. Que d'erreurs ont été embrassées, soit par les individus, soit par l'esprit collectif avec la certitude irrésistible que là se trouvait la vérité.

C'est que la vérité ne peut être sous aucun prétexte assimilée à la certitude ; ce sont là deux propriétés de la connaissance toutes différentes et toutes distinctes, malgré qu'elles arrivent parfois à coexister ou même à coïncider. Elles n'ont pas la même nature, ne découlent pas de la même source ; la vérité est un résultat de la pure activité intellectuelle : elle possède une valeur objective et universelle ; la certitude est le résultat d'une simple disposition du cœur et de la sensibilité : elle n'a qu'une valeur individuelle et subjective ; la vérité est le résultat de deux facteurs, l'esprit et la nature, elle résulte de leur hymen mystérieux ; la certitude résulte, au contraire, d'une pure interférence de tendances subjectives, de dispositions naturelles ou héritées dont la plupart sont contingentes.

Nous n'admettons pas non plus l'assimilation de la vérité à un certain nombre de pseudo-critériums extérieurs qui non seulement ne la définissent pas, mais ne sauraient même constituer de sérieux indices de sa présence. Ni le consentement universel, comme le veut Lamennais, ni le sens commun comme le prétendent les philosophes écossais, ni l'évidence cartésienne, ni la nécessité comme pour M. Brochard, ni l'indissolubilité de nos notions, ni même l'impensabilité de la négative comme pour Spencer ne constituent pour une synthèse mentale de solides garanties de sa vérité ; ils n'expriment pas non plus en quoi consiste leur vérité, quelle est sa nature, son degré, son élément constitutif et spécifique. Tous ces critériums ont le tort irrémissible d'être des marques sensibles purement extérieures de la vérité, quelque chose comme des oripeaux superflus servant à la discerner de loin et destinés seulement aux yeux myopes. Ils sont, de plus, presque tous subjectifs, ce qui veut dire qu'ils donnent les résultats les plus hétérogènes et les plus contradictoires suivant les individus, aboutissant finalement à la plus noire confusion de toutes les opinions possibles. Certains autres, tels que celui du consentement universel, sont radicalement impraticables et aboutiraient, s'ils étaient

appliqués, au scepticisme le plus radical et le plus grossier : aucune synthèse mentale n'admet en fait un tel critérium : il n'y a pas de proposition scientifique ou philosophique qui n'ait eu son détracteur et son heure de déchéance dans la conscience collective. D'autres, enfin, tels que ceux de la nécessité, de l'impensabilité de la négative, ne s'appliquent pas à tout le défini : s'ils étaient seuls des garanties de la vérité, notre pensée vivrait dans une atmosphère d'erreur continuelle, parce qu'un très petit nombre de propositions seulement répondent à ces critériums. Nous ne parlons pas ici des critériums logiques d'identité et de non-contradiction vraiment fondamentaux et profonds, parce que nous nous proposons de leur consacrer une étude toute spéciale, étant donnée leur importance, leur profondeur et leur admission presque unanime par la conscience philosophique comme principes de vérité.

Après ces considérations générales, nous pourrions juger suffisamment établie l'indétermination de la notion de vérité pour la conscience collective. Qu'on nous permette cependant de remarquer 1° la difficulté d'employer le concept de vérité comme principe de critique : 2° les oscillations de la conscience collective lorsqu'il s'agit de le définir.

Si les penseurs et même le vulgaire n'hésitent pas à admettre la vérité de propositions telles que celles-ci : « tous les corps tombent à la surface de la terre, sous l'influence de la pesanteur » ; « la température d'ébullition d'une eau normale est de cent degrés », « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » ; il n'en est plus de même pour des propositions plus abstraites, telles que celles-ci : « l'espace et le temps sont des formes de la sensibilité », « la substance est ce qui est en soi et est conçu par soi » « l'être est identique au non-être »... Ici, l'attribution de la vérité à ces synthèses mentales devient hypothétique et son application incertaine, hésitante. La difficulté d'un usage judicieux et spontané du concept de vérité croît encore, dès que nous considérons des produits plus com-

plexes de l'esprit humain et des synthèses plus vastes. Si on interroge la conscience collective sur la vérité des systèmes, on sera surpris de la contradiction permanente et de la divergence prodigieuse des opinions. Qu'on se demande si l'évolutionnisme ou le rationalisme, le panthéisme ou le déisme sont vrais ; si telle doctrine morale ou politique répond à ce critérium suprême de nos pensées. Nous verrons le plus souvent les esprits pris au dépourvu, sans principe objectif et universel d'appréciation, condamnés dans leur détresse à recourir pour légitimer leur choix, soit à une pseudo-évidence, soit aux illusions de la certitude et du préjugé, ou bien s'abandonner aux inspirations inconscientes du cœur, de l'éducation ou de l'atavisme.

Or, à quoi peut tenir en dernière analyse cette indécision de critique et d'appréciation, sinon à ce que l'esprit collectif ne possède pas une notion claire et distincte de la vérité ; à ce que ce concept n'est pas circonscrit dans ses limites naturelles ; à ce qu'il constitue une propriété de la connaissance mal définie et qu'il flotte comme une vapeur dans une atmosphère d'indétermination. La conscience collective hésite-t-elle dans l'usage des notions de couleur, d'étendue, de quantité ? Il devrait en être de même pour la notion de vérité, si elle était aussi clairement définie et délimitée que ces dernières. Faute d'une notion adéquate de la vérité, nous sommes condamnés pour asseoir une opinion, de nous livrer à une pénible dialectique, d'opposer sans cesse argument à argument, sans qu'une pareille joute amène un résultat définitif dans lequel la lutte des partis philosophiques trouverait une raison de finir.

Un principe universel de critique, nettement déterminé, tel que celui de la vérité de nos connaissances, conduirait bien plus sûrement et plus rapidement l'esprit collectif à une exacte appréciation de la valeur propre à un système de pensées, qu'une pénible et longue suite de raisonnements dont la continuité logique ne prouve rien ; ou qu'une évaluation quantitative, toujours contingente, des illogismes et des erreurs d'expérience contenues dans une syn-

thèse mentale. Une notion exacte de la vérité peut seule donner quelque assurance à la critique, et offrir à l'esprit collectif un critérium infaillible de la valeur intrinsèque de nos connaissances. Les doctrines, les systèmes, les théories nous apparaissent dans un pêle-mêle et une confusion inextricables, parce que nous n'avons pu jusqu'ici en opérer la classification rationnelle suivant leur degré de vérité et que nous avons été chercher dans des points de vue absolument contingents et subjectifs les principes de nos classifications. Et pourquoi n'avons-nous pu établir cette véritable hiérarchie; pourquoi n'avons-nous pu construire la courbe rationnelle des produits de l'esprit collectif, si ce n'est à cause de l'indétermination de la notion de vérité, qui seule aurait pu en fournir le principe ?

III

Il nous serait facile de démontrer directement l'indétermination du concept de vérité en nous appuyant sur les interprétations tour à tour contradictoires ou tout au moins disparates qui en ont été données et sur les oscillations continuelles de la conscience collective lorsqu'elle s'est proposé de le définir.

Quoique très nombreuses si on veut les envisager dans tout leur détail, ces oscillations peuvent se réduire à quatre fondamentales.

1° Oscillation de l'affirmation à la négation de la vérité à travers la doctrine intermédiaire du probabilisme. Le dogmatisme affirme l'existence de la vérité et la possibilité de la connaître à la condition de subordonner l'esprit à certaines lois logiques et d'éliminer les causes d'erreur. Le probabilisme nie en partie la doctrine précédente ; la vérité absolue n'existe pas et n'est pas possible ; l'esprit, toutefois, est capable d'atteindre partiellement et imparfaitement à la vérité et d'obtenir des probabilités susceptibles d'une infinité de degrés. Le scepticisme nie toute vérité et la possibilité pour l'esprit humain de parvenir à

la connaissance du vrai. Chacune de ces doctrines s'abrite derrière une forteresse majestueuse d'arguments et de plus, revêt dans la philosophie une infinité de nuances qui constituent autant de moments intermédiaires de l'oscillation.

2° Oscillation d'une conception théologique ou transcendantale de la vérité, à une conception empiriste, expérimentale ou scientifique en passant par un moment intermédiaire, la doctrine rationaliste. La première définit la notion de vérité par un éclair spontané de l'intuition métaphysique, la rattache au concept de Dieu, la dérive de l'Absolu, en fait un de ses attributs et lui donne une valeur infinie. Dieu est le centre d'où émane toute vérité et le principe par lequel elle est communiquée aux intelligences. Posséder la notion de Dieu intégralement, c'est posséder la vérité tout entière, l'explication universelle, connaître l'origine, la nature et la fin de tous les êtres de l'univers. Cette doctrine de la vérité est à la base de tous les systèmes qui posent, à l'origine de la philosophie et de la science, une notion prétendue absolue et adéquate au principe objectif de toutes choses. Elle est à la base des systèmes philosophiques de Platon, de Spinoza, de Hegel de Schopenhauer, de Hartmann, quoique ces philosophes donnent des définitions divergentes et contradictoires du principe de toute vérité. Par l'Idée, la Substance, la Volonté, l'Inconscient, ils expliquent l'univers entier, soit qu'ils déduisent par voie logique tout l'ordre du monde comme Hegel et Spinoza, soit qu'ils fassent appel au principe de causalité comme Schopenhauer et Hartmann, soit même qu'il déclarent comme certains que la vérité de tel objet particulier est la conformité au plan divin (1) ».

(1) Saint-Thomas. — *Somme*, 16e question. « Res naturales dicuntur esse verae secundum assequuntur similitudinem specierum quœ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis quia assequitur propriam lapidis naturam secundum prœconceptionem intellectus divini ». Et encore (Art. V) : « Non solum in Deo sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa, et prima veritas..... Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio scilicet intellectui divino ».

La conception rationaliste définit la vérité au moyen de notions directement émanées de la raison telles que les idées de nécessité, d'indissolubilité, d'harmonie, d'identité, de possibilité. « Un jugement vrai, dit M. Brochard [2], est un jugement tel que nous ne puissions malgré les plus grands efforts séparer les termes qu'il unit : c'est la nécessité qui caractérise la vérité ». « J'aime mieux appeler les idées vraies ou fausses, dit Leibniz [3], par rapport à une autre affirmation tacite qu'elles renferment toutes, qui est celle de la possibilité. Ainsi, les idées possibles sont vraies et les idées impossibles sont fausses ». Nous rencontrerons une prodigieuse variété de définitions identiques dans le cours de cet ouvrage. On voit le procédé : il consiste à dégager les caractères communs à toute pensée vraie et à les ériger en équivalents, en définitions de la vérité. C'est aussi le procédé que nous avons appelé conceptualiste, et qui consiste à définir des concepts par d'autres concepts, et ceux-ci par d'autres encore, jusqu'à l'infini.

Enfin, la philosophie expérimentale, la science, le positivisme n'admettent comme vérité que les idées ou les rapports susceptibles de vérification expérimentale. Ils rejettent toute conception de la vérité en soi, toute définition abstraite qui tendrait à exprimer une généralité, pour s'attacher à l'étude exclusive des vérités particulières infiniment variées, multiples et irréductibles. Inutile de faire remarquer qu'il n'y a pas une conception expérimentale unique de la vérité, mais plusieurs solutions hétérogènes, et qu'au sein même de la doctrine empiriste se produit une oscillation élémentaire de la notion de vérité.

3° Oscillation d'une conception idéaliste à une conception nominaliste. La première, consiste à envisager et à interpréter la notion de vérité dans ses valeurs idéales, et à user exclusivement de celles-ci dans la spéculation. Cette conception inspire toute ces envolées mystiques, toutes ces

(2) Brochard. — *Les sceptiques grecs*, p. 419.
(3) Leibniz. — *Nouveaux Essais*, L. II, ch. xxxii.

apostrophes, ces hymnes enflammés qu'exhalent à la vérité les apôtres, les poètes, les prophètes. Au nom de cette vérité idéale on dogmatise, on absout, on condamne, on critique ou on approuve, on exile ou on réhabilite. La vérité devient une espèce de déesse païenne dont ont besoin tous les conducteurs de peuples, tous les juges, tous ceux que l'ambition travaille, tous ceux qui sont dans la nécessité d'agiter un drapeau pour entraîner les masses et hâter l'évolution sociale. La seconde conception envisage la vérité dans ses valeurs réelles et concrètes et ne se laisse point halluciner par le cliquetis des mots. Elle n'étend pas l'extension et la compréhension de la notion au delà de ses limites naturelles, mais l'interprète toujours avec exactitude et précision. L'idée ou le mot qui la désigne n'a pour elle aucune valeur intrinsèque et ne reçoit un contenu que de l'expérience. Or, comme l'expérience est essentiellement variable, la compréhension et l'extension du concept sont elles-mêmes instables et variables. Dans toute spéculation elle tient compte de ces variations. Entre ces doctrines extrêmes, il est évident qu'il existe des intermédiaires : on pourra concevoir la notion de vérité dans des valeurs relativement idéales et relativement réelles ; et il y aura même une infinité de points de vue possibles.

4° Oscillation de la conception objectiviste à la conception subjectiviste. La première soutient que la vérité réside dans l'objet; la seconde, que la vérité constitue une propriété de l'esprit seul et de la pensée. Saint-Thomas posait déjà cette alternative d'une façon extrêmement nette : « *Utrum veritas sit tantum in intellectu* » ? A quoi il répond : « *Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui* (1) ». Même oscillation de la notion de vérité dans la conscience de Claude Bernard lui-même. « De même que dans le corps de l'homme, dit-il, il y a deux ordres de fonctions, les unes qui sont conscientes et les autres qui ne le sont pas, de même dans

(1) SAINT-THOMAS. — *Somme*, 16e question, art. I et V.

son esprit, il a deux ordres de vérités ou de notions, les unes conscientes, intérieures ou subjectives : les autres inconscientes, extérieures ou objectives (1) ».

A qui vient d'entendre le rythme de ces oscillations et à qui en suit le mouvement dans la conscience philosophique, il ne peut paraître douteux que le concept de vérité reste, pour le vulgaire surtout qui ne peut débrouiller la confusion apparente de ces textes épars, dans la plus déplorable indétermination, et on comprend que la critique philosophique ait d'ordinaire tant de peine à manier avec dextérité et sans hésitation ce critérium suprême de toute connaissance. Sur peu de nos concepts peut-être s'étend une ombre aussi épaisse.

IV

Mais il ne suffit pas de constater ni de supputer en juge d'instruction le fait de l'indétermination du concept de de Vérité. Il faut, si l'on ne veut pas en rester à une expérience stérile, essayer de la supprimer ou au moins de l'atténuer.

Pour atteindre ce résultat, il faudrait pouvoir arrêter l'oscillation de la notion de vérité, la fixer définitivement, trouver le point de vue synthétique où viendraient se fondre toutes les contradictions qui s'élèvent contre elle.

Lorsque la science veut obtenir un résultat positif, diminuer l'amplitude ou la vitesse d'un mouvement oscillatoire, elle commence par rechercher la cause des effets qu'elle observe ; puis, elle agit sur cette cause dans la proportion voulue pour modifier ou anéantir l'effet.

Ne pourrions-nous pas appliquer une méthode analogue en psychologie et dans la question qui nous occupe, en particulier ? Ne pourrions nous découvrir le principe de l'indétermination du concept de Vérité et des oscillations de cette notion ? Possédant ce principe, ne pourrions-nous

(1) Claude Bernard. — *Introduction à la médecine expérimentale*, ch. II.

pas réduire à une oscillation fondamentale, toutes ces oscillations secondaires au premier abord hétérogènes ? Et ne pourrions-nous pas déduire méthodiquement des variations du principe, les variations correspondantes de l'effet, en même temps que ramener à une génératrice commune toutes les conceptions possibles de la vérité ?

Trouver le principe des diverses conceptions de la vérité : montrer leur origine dans ce principe et leur filiation logique : telle est la tâche immédiate qui s'impose à nous. Nous allons voir qu'il existe deux modes principaux de la cause auxquels correspondent deux modes principaux de l'effet : c'est-à-dire, deux conceptions fondamentales de la vérité, entre lesquelles la conscience moderne oscille, et dans lesquelles viennent se résoudre toutes les conceptions secondaires que nous avons classées dans le paragraphe précédent.

Après avoir discuté chacune de ces conceptions, nous essayerons dans la seconde partie de notre travail d'en opérer la synthèse. L'unification et la synthèse des effets ne sera possible que par la synthèse préalable des modes de la cause ; c'est pourquoi nous devrons faire précéder la synthèse des conceptions de la vérité d'une synthèse de leurs principes. Après quoi seulement, nous verrons s'intégrer et s'ordonner comme des moments divers d'une même progression, les différentes conceptions de la vérité qui nous apparaissent encore à leur suprême degré de confusion.

Toute théorie de la vérité qui ne parcourrait pas ces diverses étapes, et qui voudrait réaliser la conciliation des diverses doctrines d'intuition ou d'inspiration, serait évidemment contingente et ne ferait qu'ajouter une opinion de plus en même temps qu'un accroissement de confusion aux définitions de la vérité qui existent déjà dans l'histoire de la philosophie.

Arrivons à la question capitale qui doit former le point de départ de nos inductions ultérieures : quelle est le principe, quelle est la cause profonde et explicatrice de l'indétermination et des oscillations de la notion de vérité ?

Notons d'abord que l'indétermination n'est point inhérente à la notion de vérité. Le concept de vérité ne constitue pas, en effet, une vaine fantasmagorie de l'imagination, ni une abstraction creuse de la raison, mais bien un produit légitime et rationnel de l'observation la plus immédiate ; une idée répondant à un objet parfaitement circonscrit, vérifiable et pour ainsi dire tangible. Si la définition de cette notion demeure indécise, si les contours en restent fuyants, les bords estompés et flottants, ce n'est pas qu'elle manque de réalité ni de contenu expérimental comme le prétendaient les sceptiques anciens, mais pour une tout autre raison que nous nous proposons d'analyser tout à l'heure. On ne peut pas soutenir, en effet, depuis les découvertes de la science moderne, que nous n'avons pas une suffisante accumulation de vérités positives, prouvées, reconnues, vérifiées pour douer le concept de vérité d'une réalité expérimentale et en donner une définition adéquate. On comprenait à la rigueur la négation sceptique de la notion de vérité, autrefois, lorsque la pensée antique ou scholastique errait à l'aventure des abstractions fécondes ; mais depuis la découverte et l'application raisonnée des méthodes expérimentales, une telle position serait insoutenable : la science positive et ses résultats ont ruiné irrémédiablement la doctrine sceptique de la vérité en même temps qu'ils ont donné une réalité vivante à ce concept.

A quelle cause tient donc son indétermination persistante ? Pourquoi, malgré nos expériences nombreuses de la vérité, la synthèse n'aboutit-elle pas ?

Cela tient surtout à cette cause plus profonde, plus essentielle que toutes les causes secondaires que l'on pourrait énumérer : c'est que le sort de la notion de vérité se trouve logiquement lié à la solution d'une antinomie fondamentale, constitutive de la conscience adulte, nous voulons dire l'antinomie irrésistible et théoriquement inéluctable du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la nature, de la pensée et de l'être.

Cette opposition, qu'elle soit primitive et contempo-

raine de la conscience, comme le veut l'intuitionisme ; qu'elle résulte d'une application des principes de causalité ou de substance, (Locke, Kant, Shopenhauer et Leibniz) ; d'une interprétation intuitive (Reid) ou purement empirique de nos sensations, (Stuart Mill) ; ou qu'elle soit le résultat d'un processus inconscient (Hartmann), n'en demeure pas moins fondamentale, spécifique et constitutive de la conscience adulte ; par conséquent irrésistible et tyrannique. « La conscience, dit M. Fouillée, finit par se dédoubler en sujet et objet. Si c'est une illusion, cette illusion est fondamentale, inévitable, inhérente aux efforts mêmes que nous pouvons faire pour nous en délivrer (1) ». « Le moi et le non-moi, nous affirme également Hamilton, sont donnés dans une synthèse originelle, mais connus comme différents et exclusifs l'un de l'autre (2) »

Or, il se trouve, par une anomalie paradoxale, que cette antinomie, pourtant essentielle à la conscience et donnée à titre de fait positif, doit disparaître pour que la connaissance et *a fortiori* la vérité deviennent possibles. Il faut que ce qui est conçu comme objet soit absorbé, intégré, assimilé par le sujet, de telle sorte que la dualité disparaisse par cet acte de manducation ou de transsubstantiation de l'objet en sujet. Ces deux termes demeurant étrangers et extérieurs l'un à l'autre, impossible de concevoir le phénomène de connaissance ; impossible de concevoir en quoi consiste la vérité.

Mais, d'autre part, veut-on comprendre la genèse du phénomène de connaissance ; veut-on s'expliquer cette opération mystérieuse de transsubstantiation de l'objet en sujet, aussitôt se présentent à la conscience plusieurs solutions abstraites, historiquement données à ce problème, toutes possibles et équivalentes. Hamilton nous fournit l'énumération en même temps que la déduction rationnelle des diverses solutions possibles de cette antithèse fondamentale.

(1) M. Fouillée. — *Mouvement positiviste*, p. 55.
(2) Hamilton. — *Lectures*.

« Suivant que la vérité du fait de conscience dans la perception, dit-il, est entièrement acceptée, acceptée en partie, ou totalement rejetée, il en résulte six systèmes de philosophie existants et possibles :

1° Si la véracité de la conscience est admise inconditionnellement : si la connaissance intuitive de l'esprit et de la matière et en conséquence la réalité de leur antithèse sont reconnues pour des vérités plus ou moins susceptibles d'explication, mais, au-dessus de tout doute, on a le réalisme naturel ou dualisme naturel.

2° Si l'on admet la véracité de la conscience quant à l'équilibre du sujet et de l'objet dans l'acte, tout en la rejetant quant à la réalité de leur antithèse, on a le système de l'identité absolue qui réduit l'esprit et la matière à des modifications phénoménales d'une seule et même substance.

3° et 4° Si on nie le témoignage de la conscience sur l'originalité contemporaine et l'indépendance réciproque du sujet et de l'objet, on en arrive à deux constructions..... Si l'on fait émaner l'objet du sujet c'est l'idéalisme : si le sujet de l'objet, c'est le matérialisme.

5° Enfin, si la conscience n'est admise que comme un phénomène et si on nie à la fois la réalité substantielle du sujet et de l'objet, le résultat est le nihilisme.

6° Il existe un autre système qui, violant aussi l'intégrité du fait de perception et regardant avec l'idéaliste l'objet de la conscience comme une simple modification du sujet percevant, prétend cependant échapper à la négation du monde extérieur, dont il cherche à établir et expliquer la réalité et la connaissance que nous avons de cette réalité par diverses hypothèses..... c'est le réalisme hypothétique ou dualisme hypothétique (*Lectures*) ».

L'antinomie du sujet et de l'objet admettant ainsi plusieurs solutions, il devait en résulter plusieurs notions correspondantes de la vérité. C'est cette dépendance, cette correspondance, cette sorte de gravition logique des conceptions de la vérité autour de l'antinomie sujet-objet que nous vérifierons en détail dans le chapitre suivant.

Nous verrons comment l'oscillation de la cause a entraîné l'oscillation de l'effet et de la conséquence ; nous verrons comment l'évolution du problème de la vérité a suivi l'évolution de cette antinomie dont elle reproduit tous les moments. Nous apprendrons comment de la dualité des solutions de cette antinomie, jaillit logiquement une dualité définitive de conception de la vérité ; nous suivrons leurs développements parallèles, vérifiant ainsi notre hypothèse : savoir : la gravitation logique des conceptions de la vérité autour de l'antinomie fondamentale du sujet et de l'objet.

Après avoir réduit à deux fondamentales toutes les conceptions de la vérité, nous les verrons dans le troisième chapitre se préciser et se déterminer, en même temps qu'éclatera l'opposition de ces deux théories et la nécessité de prendre parti pour l'une à l'exclusion de l'autre.

Le quatrième chapitre ainsi que le cinquième seront consacrés à la discussion de la conception idéaliste où la vérité est définie : « une pure harmonie de la pensée avec elle-même ». Nous y établirons l'illogisme d'une telle conception en démontrant que, les deux postulats qu'elle suppose, 1° existence d'une notion absolue, ou d'un système de notions enfermant dans leur sein toute vérité et d'où toute vérité pourrait être déduite ; 2° possibilité de cette déduction *a priori*, sous la seule condition que la pensée se conforme aux lois d'identité et de non-contradiction, sont inadmissibles et contraires aux données immédiates de la conscience.

Rejetés dans la conception réaliste de la vérité, nous découvrirons en l'analysant, que celle-ci à son tour ne peut se maintenir dans son intégralité, parce qu'elle se ramène inévitablement dès qu'elle s'approfondit à la conception idéaliste, ou alors se laisse choir dans le scepticisme le plus radical, en faisant de la vérité un hypothétique accord de la pensée et de son objet. Ici prendra fin la première partie.

Après cette double critique et cette double exclusion, reconnaissant le nécessité de nous élever au-dessus de la

conception idéaliste et de la conception réaliste : de donner une solution à cette antinomie, et d'unir dans une synthèse ces deux doctrines antithétiques nous raisonnerons de la façon suivante : La dualité de conception de la vérité provient d'une dualité des solutions de l'antinomie sujet-objet, et découle de la dualité même de cette génératrice : une synthèse de ces conceptions ne sera possible qu'après une synthèse préalable des éléments antithétiques de la cause. Une synthèse de l'objet et du sujet, ou en d'autres termes de la thèse idéaliste et de la thèse réaliste devra donc précéder la synthèse des deux conceptions fondamentales de la vérité, puisqu'elle est seule capable d'en assurer la possibilité et la réussite. Cette première synthèse nous essayerons de la réaliser au chapitre VII. Nous verrons que l'objet, si l'on s'en tient aux données immédiates de la conscience, n'est rien autre chose qu'une « possibilité indéfinie de représentation, dont une partie peut s'actualiser dans la conscience et devenir la pensée même de l'esprit ».

Ayant découvert dans cette notion de l'objet, un principe supérieur à la fois au réalisme et à l'idéalisme, nous trouverons en elle le fondement d'une nouvelle définition de la vérité, synthétique de la double conception réaliste et idéaliste. La vérité sera désormais pour nous : « un rapport, à la fois quantitatif et qualitatif, entre l'indéfinie possibilité de représentation qui constitue l'objet et la représentation définie du sujet ». Or, il est aisé en général d'étudier méthodiquement toutes les variations d'un rapport correspondant aux variations de ses termes : il sera donc possible d'étudier méthodiquement toutes les valeurs du rapport constitutif de la vérité depuis zéro jusqu'à l'infini. Nous obtiendrons ainsi une sorte de courbe de ces valeurs. Sur cette courbe des valeurs du rapport de vérité, nous verrons prendre place comme des moments d'une même progression toutes les doctrines possibles de la vérité : depuis le scepticisme pour lequel le rapport constitutif de la vérité a comme valeur zéro, jusqu'à l'idéalisme absolu, pour lequel la valeur de ce rapport atteint l'infini.

Ayant opéré la synthèse de toutes les conceptions possibles de la vérité, nous aurons déterminé intégralement la compréhension et l'extension de ce concept, et nous nous trouverons en mesure de répondre rationnellement, c'est-à-dire d'après un principe, à toutes les questions secondaires qui peuvent survenir à propos de cette idée fondamentale.

CHAPITRE II

LA CONCEPTION IDÉALISTE ET LA CONCEPTION RÉALISTE DE LA VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Condition d'une énumération complète et d'une classification rationnelle des conceptions de la vérité. — II. Les diverses solutions idéalistes de l'opposition sujet-objet et leur élément commun. — III. Conception correspondante de la vérité. — IV. Solutions réalistes de cette opposition. — V. Conception correspondante de la vérité.

I

Lorsque Kant voulut traiter des catégories de l'entendement, au lieu de les énumérer au hasard de la découverte et de l'intuition comme ses prédécesseurs, il chercha d'abord leur principe : il trouva qu'elles devaient toutes dériver des fonctions de l'unité dans le jugement. Il raisonna alors de la façon suivante : puisque les catégories dérivent des fonctions de l'unité dans le jugement, s'il était possible de déterminer ces fonctions, nous aboutirions par là même à une table rationnelle et complète de ces catégories. D'où, après avoir exposé les fonctions de l'unité dans le jugement, il conclut qu'il existe autant de concepts purs de l'entendement.

Nous nous proposons d'employer une méthode analogue pour arriver à la détermination rationnelle des diverses conceptions de la vérité. Il semble peut-être au premier abord que cette méthode déductive n'offre aucun avantage

appréciable pour arriver à une énumération complète, et qu'elle ne fait que reculer la difficulté. Si l'on peut connaître, en effet, la série entière des fonctions de l'unité dans le jugement, ou pour ce qui nous concerne, la série entière des solutions de l'opposition sujet-objet, ne pourrait-on pas aussi bien connaître tout d'un coup et intégralement la série même des catégories ou des conceptions de la vérité ? A quoi bon les déduire de leur principe et pourquoi ne pas les aborder directement ?

Il y a en faveur de ce procédé d'énumération une cause profonde. Kant nous dit en effet, (*Analyt. Transcend.*) que « l'intégralité d'une science ne peut être conclue sur le comput d'un simple agrégat formé à la suite de recherches sans méthode mais seulement au moyen d'une idée du tout ». Ce qui veut dire que, pour obtenir une table complète des catégories, des idées transcendantales et nous ajouterons des conceptions possibles de la vérité, il faut les déduire de leur principe où elles se trouvent en quelque sorte condensées et synthétisées.

Or, nous savons que le principe des diverses conceptions de la vérité réside dans l'opposition fondamentale de l'objet et du sujet et dans les diverses façons de la résoudre. Nous devons donc conclure que nous n'obtiendrons la série complète des conceptions de la vérité, que par la reconstitution préalable de la série intégrale des solutions de l'opposition sujet-objet. Pour ramener à leurs véritables génératrices toutes les conceptions possibles de la vérité, il est donc indispensable d'examiner auparavant quelles solutions ont été proposées de l'opposition capitale du sujet et de l'objet.

Toutes ces solutions se réduisent à deux principales, l'une idéaliste, l'autre réaliste, en dehors desquelles il ne peut exister que des divergences de détail qui s'y ramènent. S'il est vrai qu'à chaque solution de l'opposition sujet-objet corresponde une conception particulière de la vérité, nous pouvons affirmer dès à présent par anticipation et sans avancer encore aucune opinion sur la façon dont la vérité doit être conçue par l'idéalisme et par le réalisme,

qu'il ne doit exister que deux conceptions vraiment fondamentales de la vérité : puisqu'il n'y a que deux solutions possibles de l'antithèse objet-sujet. Et nous pouvons affirmer, en outre, toujours par anticipation sur la preuve expérimentale que nous en fournirons, qu'une synthèse des conceptions de la vérité ne sera possible qu'après la synthèse préalable des diverses solutions de l'opposition sujet-objet. Essayons de vérifier successivement ces prévisions anticipées.

Commençons par analyser la solution idéaliste du rapport du sujet à l'objet et voyons quelle conception de la vérité en résulte. Nous passerons ensuite à l'étude de la solution réaliste du problème de la connaissance et nous verrons aussi quelle doctrine de la vérité lui correspond.

II

La solution idéaliste du problème de la connaissance consiste à supprimer l'opposition antithétique sujet-objet par la négation pure et simple de l'un de ses termes, ou plutôt par l'absorption et l'intégration de la notion d'objet dans celle de sujet ou réciproquement. Chacun de ces procédés de négation, qui peuvent eux-mêmes se nuancer à l'infini, constitue une forme particulière de l'idéalisme : mais tous aboutissent au même résultat comme nous allons le voir, en ce qui concerne la vérité. Examinons-en sommairement les divers types et voyons quelle définition commune de la vérité y est impliquée.

1° On nie l'objet, ou, pour parler plus exactement, on pose le sujet comme la réalité suprême d'où sort le non-moi par une sorte de génération logique (idéalisme subjectif de Fichte). L'objet, sans réalité spécifique par lui même, devient ainsi un des moments et des actes du sujet, seule réalité véritable. L'esprit en ce cas est donc maître de la place ; il n'y a pas, en dehors de lui, d'existence objective pour le conditionner ; il est le souverain unique et absolu, développant librement son contenu et posant par un acte

de sa spontanéité propre le non-moi comme un de ses phénomènes ; il est législateur autonome et absolu il ne reçoit de loi que de lui-même, non de l'extérieur, puisque l'objet n'est qu'un de ses produits, une de ses émanations.

2° On nie le sujet, ou plutôt on l'absorbe dans l'objet ; seul réel, l'objet suit librement la loi de son évolution dans sa sphère absolue et pose le sujet comme un de ses actes, comme une de ses créations contingentes, (idéalisme objectif de Shelling). Cet objet d'ailleurs est idéalité pure, sujet-objet si l'on peut ainsi dire. Son évolution n'est soumise qu'à sa propre juridiction et à la nécessité de sa nature. Elle est donc autonome. Et c'est encore ici l'objet absolu qui est législateur unique ; son développement n'est astreint à aucune condition extérieure à lui, puisque le moi n'existe que comme phénomène du non-moi absolu et ne le limite en aucune façon.

3° On identifie le sujet et l'objet dans un terme supérieur, l'Idée ou la Substance (idéalisme absolu de Spinoza et de Hegel) qui se développe, par une sorte de procession logique, tantôt sous la forme objective de nature, tantôt sous la forme subjective d'esprit. Ici également la dualité a disparu dans l'unité d'une réalité supérieure et synthétique ; a disparu aussi toute relativité du sujet à l'objet ou de l'objet au sujet. L'évolution de l'Idée et de la Substance est autonome, absolue, inconditionnée. Il n'existe pas de principe extérieur à l'Idée pour la limiter puisque l'objet aussi bien que l'esprit ne sont que des faces de sa phénoménalité. L'esprit est donc encore ici la liberté et l'autonomie absolue.

4° Un idéalisme plus timide, mais qui aboutit en fait à la même conclusion en ce qui concerne la vérité, consiste à séparer radicalement le sujet de l'objet ; à déclarer celui-ci absolument inconnaissable étranger et sans rapport au sujet, par conséquent qu'entité négligeable pour l'esprit et pour la connaissance. L'objet est alors pour la pensée un « noumène » comme l'appelle Kant, ou un « inconnaissable » suivant Spencer, ou une « monade sans portes ni fenêtres

sur le sujet », comme celui-ci est sans relation avec l'objet. L'objet ainsi isolé est alors pour la pensée comme s'il n'existait pas puisqu'elle n'en peut jamais rien connaître. L'esprit est donc encore ici seul législateur, pleinement libre et autonome dans sa sphère subjective : son évolution logique ne peut recevoir aucune entrave de l'objet, puisque celui-ci n'entre jamais en relation avec l'esprit et ne peut par conséquent troubler la spontanéité de sa dialectique.

Si les états du sujet correspondent et sont adaptés aux états de l'objet, ce n'est point par l'effet d'une action réciproque, mais par l'effet mystérieux d'une harmonie préétablie entre les modes de la conscience et les modes correspondants de la matière. De telle sorte que la pensée autonome peut accomplir son évolution logique en toute sécurité, sans aucun souci de coordonner ses états aux états de l'objet ; ce résultat a été assuré pour l'éternité par l'absolu qui a posé en principe que l'ordre logique serait identique à l'ordre réel, et que tout développement logique de l'esprit répondrait de tous points au développement réel de la nature. L'esprit n'a donc qu'à évoluer librement ; il sera toujours sûr de se rencontrer avec son objet, puisque le mouvement de celui-ci a été réglé sur le mouvement même de l'objet et que la correspondance est assurée à tout instant par l'action d'une puissance surnaturelle.

5° Une forme de l'idéalisme, enfin, encore plus atténuée quant à ses prémisses et quant à ses conséquences, consiste à admettre, à côté d'une pensée subordonnée aux données de l'expérience et aux états de l'objet, la possibilité d'une pensée pure, affranchie de toute subordination, pouvant dérouler dans une autonomie complète, en dehors de toute condition objective, la série indéfinie de ses déductions syllogistiques. C'est la doctrine connue dans la philosophie sous le nom de formalisme logique ou de syllogistique. Aristote en a donné la théorie complète et elle est commune à un très grand nombre de philosophes qui font un minimum de concessions à l'idéalisme. Elle admet la validité absolue du raisonnement pur ; la possibilité de

prémisses universelles découvertes par l'intuition ; l'efficacité de la déduction logique ; en un mot, comme les autres formes de l'idéalisme, une certaine autonomie, un certain libre arbitre de la pensée et de l'esprit ; elle ne diffère de l'idéalisme absolu qu'en ce qu'elle n'admet qu'une autonomie partielle de l'esprit, et qu'à côté de la pensée pure se développant librement, elle reconnaît la possibilité et la validité d'une pensée subordonnée à l'objet et se développant suivant l'expérience.

Ce sont là toutes les formes fondamentales de la doctrine idéaliste. Que l'on nie l'objet ou le sujet ; qu'on les identifie dans une notion supérieure ; qu'on déclare l'objet inconnaissable ; ou, qu'on admette une forme pure de la pensée indépendante de toute condition objective ; on constate que l'on aboutit toujours à cette conclusion commune : l'esprit est la seule réalité ; il est libre, autonome, affranchi de toute condition extérieure ; il est à lui-même son propre législateur et le principe unique de tous ses développements. Tel est l'élément commun à toute solution idéaliste de l'opposition du sujet et de l'objet. L'esprit est la liberté absolue ; son évolution n'est astreinte ni subordonnée à aucune condition objective ; chacune de ses manifestations n'a de rapport qu'avec la précédente.

III

Mais, ces prémisses posées, nous comprenons immédiatement quelle conclusion découle touchant la vérité. Il ne saurait être question dans cette hypothèse de définir la vérité par une harmonie de la pensée et de son objet, puisque l'objet a été supprimé et que la pensée subsiste seule. Si la vérité est encore quelque chose, elle ne peut consister ici que dans « une pure harmonie de la pensée avec elle-même ».

Telle est la seule conception de la vérité qui découle nécessairement de la solution idéaliste de l'antithèse du sujet et de l'objet. La vérité dans cette hypothèse est

fonction de l'esprit pur : celui-ci la crée par le fait même de son développement. Nous trouvons cette conception de la vérité nettement affirmée par tout idéalisme et tout formalisme tant ancien que moderne. Plotin déjà la concevait comme une conformité de l'intelligence à elle-même et non pas à un objet « Elle (l'intelligence) est la vérité même, dont l'essence est d'être conforme non à un objet étranger mais à elle-même. En elle, l'être et ce qui en affirme l'existence ne font qu'un : la réalité s'y affirme elle-même. Qui donc la convaincrait d'erreur ? Quelle preuve pourrait être invoquée à ce sujet [1] ? » M. Vera de même, interprétant la pensée de Hegel, identifie la vérité à l'esprit libre et autonome, indiquant par là même la nécessité de la rechercher dans une pure harmonie de pensée : « Esprit, vérité et liberté, dit-il, sont par conséquent synonymes, car avec l'esprit commence et avec l'esprit s'achèvent la vérité et la liberté ». Ou encore, dans le même passage : « La vérité proprement dite est l'idée qui est et se sait comme idée, ou, si l'on veut, et suivant une expression plus familière, est l'unité de l'être et de la pensée ; et cette unité est l'esprit [2] ».

Spinoza aussi reconnaît implicitement la possibilité d'établir la vérité en dehors de toute condition objective et la nécessité de la définir par une simple harmonie de pensée, lorsqu'il nous dit que « toute idée qui est complète en nous, c'est-à-dire adéquate et parfaite est une idée vraie » [3] ; ou, lorsqu'il soutient avec Descartes que toute idée et en général toute pensée claire et distincte est nécessairement exempte d'erreur ; ou, lorsqu'il entreprend de déduire, sans autre secours que celui de la logique pure, toute vérité de la notion absolue de substance.

Kant enfin, établit non seulement la possibilité, mais encore la nécessité de définir la vérité par une pure harmonie de pensée indépendante de toute condition objec-

(1) Plotin. — *Ennéades*, Liv. V. § 2.

(2) Vera. — *Introduction de la philosophie de l'esprit*, tome II, ch. iv.

(3) Spinoza. — *Ethique*, ch. ii, th. 34.

tive, et par un simple accord de la connaissance avec la connaissance : « La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. En conséquence de cette simple définition de mots, ma connaissance ne doit donc être regardée comme vraie qu'à la condition de s'accorder avec l'objet. Or, je ne puis comparer l'objet qu'avec ma connaissance, puisque je ne le connais que par elle. Ma connaissance est donc appelée à se confirmer elle-même : car l'objet étant hors de moi, et la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que d'une chose, savoir : si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet (1) ».

Nous pourrions renchérir à plaisir, entasser citations sur citations ; nous vérifierions toujours la constante coexistence de la doctrine idéaliste et de cette conception de la vérité. Nous pouvons donc conclure que la première façon de résoudre l'opposition de l'objet et du sujet, consistant à supprimer un des termes de l'opposition ou plutôt à l'absorber dans l'autre, il en résulte cette définition et cette conception correspondantes : La vérité est une pure harmonie de la pensée avec elle-même ; harmonie réalisable *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de toute relation à un objet extérieur à elle.

IV

La solution réaliste du problème de la connaissance consiste, au contraire de la précédente, à maintenir en regard l'un de l'autre et à titre d'existences distinctes, les deux termes de l'antithèse sujet-objet. D'après cette nouvelle hypothèse, le sujet n'est pas absorbé dans l'objet, ni l'objectif réduit au subjectif ; chaque membre de l'opposition conserve sa nature propre et son individualité.

Mais, l'objet peut soutenir par rapport au sujet diverses relations secondaires dont chacune constitue une forme

(1) KANT. — *Logique*, VII.

particulière de la doctrine réaliste, et dont chacune imprime une nuance particulière à la conception correspondante de la vérité. Examinons sommairement les divers types de la solution réaliste, et voyons quelle définition commune s'y trouve impliquée, malgré les particularités propres à chacune de ces formes.

L'objet peut être conçu, soit comme radicalement différent de la pensée ; soit comme partiellement différent et partiellement identique à cette pensée ; soit enfin comme dissemblable en tous points de la pensée du sujet, sans être toutefois de nature radicalement différente.

1° L'objet est radicalement différent de la pensée, à tel point que l'esprit ne peut, par aucun procédé de connaissance, ni aucun de ses états, atteindre la nature essentielle de cet objet. Il est, comme dirait Kant, un noumène ou comme pour Spencer, un inconnaissable, un mystérieux au-delà.

En cette première hypothèse, ou il ne peut exister de correspondance entre la pensée et son objet et par conséquent non plus de vérité au sens réaliste de ce mot : ou, s'il existe un accord entre les modes du sujet et les modes de l'objet, cet accord est purement hypothétique, invérifiable, résultat d'une harmonie préétablie au-dessus de tout contrôle. La philosophie peut supposer cette harmonie à titre d'hypothèse, mais sans pouvoir la prouver ni la justifier. Ici la conception de la vérité comme harmonie du sujet et de l'objet n'a plus qu'un sens verbal et n'exprime qu'une hypothèse, une supposition. C'est cet aveu que fait Kant lorsqu'il se contente de supposer l'accord de la connaissance avec son objet, sans songer à la démontrer : « La définition nominale de la vérité, dit-il, savoir l'accord de la connaissance avec son objet est admise et supposée dans cet ouvrage (1) ».

Mais, si l'objet est situé hors de la sphère de toute connaissance possible ; si son rapport au sujet ne peut jamais être traduit en termes de conscience, la pensée n'a plus

(1) KANT. — *Logique transcendantale*, III, § 92.

qu'à se retirer en elle-même, et, au lieu de poursuivre une correspondance toujours invérifiable et hypothétique avec un objet extérieur, chercher en elle-même une harmonie subjective, une vérité de même nature que la vérité idéaliste, affectée seulement d'un nouveau caractère, la relativité. La vérité consistera donc encore, dans cette première hypothèse réaliste, qui se ramène en définitive à la thèse idéaliste comme nous venons de le voir, dans le simple accord de la pensée avec elle-même. Seulement ici la vérité est toujours subjective et relative, puisque la pensée est conditionnée par une réalité extérieure à elle et qu'elle n'est plus législatrice absolue.

Telle est la théorie de Kant, qu'on ne saurait complètement assimiler aux solutions idéalistes du problème de la vérité, puisque pour lui la vérité suppose l'accord de l'esprit avec son objet ; ni cependant non plus aux théories réalistes, puisque d'autre part il admet que la connaissance est appelée à se confirmer elle-même et que par conséquent la vérité consiste en définitive dans une pure harmonie de la pensée avec elle même. Telle doit être aussi l'opinion inconstante de tout agnosticisme qui admet au-delà du phénomène une réalité insaisissable à l'esprit et qui, par cela même, est condamné à chercher dans la simple harmonie de la pensée avec elle-même le fondement de toute vérité.

2° L'objet peut être, en second lieu, avons-nous dit, partiellement différent du sujet, et aussi en même temps partiellement identique à la pensée. C'est la doctrine de l'intuitionisme partiel de Descartes ou de Hamilton ; c'est la théorie en général de tout réalisme qui admet des qualités dites premières, des notions ou des principes absolus ; c'est-à-dire certaines notions, certains états intellectuels de l'esprit adéquats et identiques de tous points à l'essence objective des choses, comme les notions d'étendue, de force, de mouvement, d'impénétrabilité, de résistance, etc.

Ces qualités, principes ou notions deviennent alors la substance et la réalité dernière des choses, connues direc-

tement et en soi par l'esprit qui les pense. Elles représentent adéquatement certaines propriétés, certains attributs réels de l'objet, certaines qualités inhérentes à la matière. L'esprit les pense telles qu'elles sont en soi sans les déformer ni les dénaturer. En elles s'opère, en un mot, l'unité de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la nature. Dans ces principes ou notions privilégiées réside donc toute vérité et toute vérité découle d'eux comme de leur source ; ils doivent être à la base de toute spéculation vraie sur la nature objective des choses, aussi bien physique que métaphysique.

Jusqu'ici, malgré des principes réalistes, nous nous trouvons encore en pleine conception idéaliste de la vérité. Mais ici cessent les frontières de l'idéalisme : ici, doit finir aussi le triomphe de la conception correspondantiste de la vérité. Jusqu'alors la notion d'objet demeurait inactive, dans le domaine de la connaissance du moins, soit qu'elle fût absorbée dans la notion du sujet, soit qu'elle lui fût identifiée ou qu'elle fût déclarée insondable, inconnaissable. Désormais elle va jouer un rôle, et de son action va résulter une conception nouvelle de la vérité.

Dans cette nouvelle forme de réalisme, en effet, la pensée n'est pas la seule existence réelle, mais bien une existence subordonnée, qui peut seulement par l'intermédiaire de certaines idées, atteindre cette réalité suprême dont elle dépend, et s'y identifier. La vérité ici ne consiste plus comme pour l'idéalisme pur, dans un acte ou moment quelconque du développement de l'esprit mais bien dans un acte particulier, rare, difficilement réalisable, exigeant un effort vigoureux d'intuition et de critique. La vérité est fonction de deux réalités : la pensée et la matière qui s'imprime en elle, et non plus de la pensée seule. Elle consiste dans une harmonie conditionnellement réalisable du sujet et de l'objet, et non plus dans la pure manifestation logique de l'esprit.

Ces notions privilégiées dans lesquelles se réalise le maximum de correspondance du sujet et de l'objet, une fois découvertes, la pensée n'a plus, pour établir la série

ordonnée des vérités particulières qui composent la science : physique, mécanique ou psychologique, qu'à en déduire le contenu par voie de raisonnement pur, sous le contrôle des seules lois d'identité et de non contradiction, sans être directement conditionnée par l'objet, et en ne lui demandant qu'une confirmation facultative. De sorte que l'esprit, après un premier contact avec l'essence objective des choses, devient autonome et peut désormais tirer de lui seul une physique et même une métaphysique objectives.

La conception réaliste de la vérité se trouve unie ici dans les plus subtiles proportions à la conception idéaliste, ou plutôt à ce qu'on a plus spécialement appelé la conception formaliste de la vérité. La vérité consiste dans cette doctrine mixte, qui veut à la fois maintenir le contrôle de l'objet et cependant s'en dispenser, dans l'accord toujours possible de la pensée avec la réalité objective ; et aussi dans l'accord de la pensée avec elle-même, accord qui, en fait, ne tend qu'à établir le précédent. Pour bien saisir le sens de cette doctrine à double face, il faut remarquer qu'elle se fonde sur ce postulat, savoir : que l'accord de la pensée avec elle-même ou que le raisonnement déductif suivant les lois de la logique formelle, est le garant certain et presque toujours suffisant de l'accord de la pensée avec son objet ; soit que la nature objective soit elle-même logique ; soit que la véracité divine soit intéressée à ce que la logique elle-même reste objective. La vérité logique devient ainsi la condition suprême et le fondement de la vérité matérielle, qui est le but à atteindre, mais qui s'atteint naturellement par la première. Elle consiste bien essentiellement dans l'accord de la pensée avec son objet, mais cet accord se réalise immédiatement par le simple accord de la pensée avec elle-même.

Cette théorie de la vérité, spécieuse, mixte, fuyante, mélange curieux de principes réalistes et de principes idéalistes, se trouve très répandue dans l'histoire de la philosophie, parce qu'elle semble concilier les doctrines con-

traires, tandis qu'elle ne fait que les juxtaposer et n'est le produit que d'un syncrétisme élémentaire et primitif. Nous en trouvons l'énonciation la plus rigoureuse qui se puisse imaginer dans les « *Essais de critique* » de Renouvier : « La vérité est en somme une conformité de la représentation particulière avec la représentation en général, supposée à son tour conforme avec elle-même et tend à se confondre avec la réalité [1] et encore dans Locke [2], « Les propositions, dit-il, renferment une vérité réelle, lorsque les signes dont elles sont composées sont joints suivant que nos idées conviennent : et lorsque ces idées sont telles que nous les connaissons capables d'exister dans la nature... »

3° L'objet, enfin, peut être dissemblable en tous ses modes de la construction idéale correspondante du sujet, sans toutefois demeurer étranger et sans rapport au sujet.

La pensée pour cette dernière forme de réalisme est une sorte de projection de l'objet sur le plan de la conscience ; à chaque point de la construction idéale répond un point dans l'objet ; à chaque relation subjective une relation objective, sans que jamais ces deux systèmes de points ou de relations puissent se confondre dans l'unité, ni se superposer. L'esprit n'a plus la liberté de son évolution dans sa sphère subjective : mais à tous les moments et dans chacun de ses états, il est conditionné et déterminé par l'évolution et le mouvement de l'objet dans sa sphère objective.

Aucune notion dans cette hypothèse, ni les notions d'espace ou de temps, ni les notions d'étendue, de mouvement ou de matière n'ont une valeur intrinsèque représentative, pouvant légitimer une déduction *a priori* : aucune non plus n'est identique à son objet et ne peut prétendre à devenir la source et le fondement de toute vérité. Les idées n'ont de valeur qu'en tant qu'elles sont

[1] Renouvier. — *Logique générale*, 1er essai, p. 102.
[2] Locke. — *Essais*, liv. IV, ch. v, § 8.

des émanations de l'objet, qu'elles renferment un contenu objectif ou expérimental, qu'elles sont représentatives des propriétés réelles de la nature. Hors de là elles sont tenues pour de pseudo-notions, quelque harmonie d'ailleurs qu'elles présentent à l'œil de l'esprit, quelque beauté architecturale dont elles se prévalent.

Le raisonnement pur dans cette même hypothèse, ou plus exactement la déduction, n'est jamais un instrument de vérité par lui-même comme le prétendent les diverses formes de l'idéalisme et comme l'emploie la dialectique platonicienne ou hegelienne. Il ne le devient qu'en tant qu'il porte sur des faits observés, sur des représentations immédiates et qu'il se subordonne constamment aux données positives de l'objet ; dès qu'il s'écarte de ces sentiers, et que grisé de lui-même il se développe librement, il est tenu pour illusoire et hypothétique. Il n'a de valeur et de vérité qu'autant qu'il tend à reproduire le processus même de la nature ou de l'objet, sans pouvoir à aucun degré s'affranchir de cette subordination et de cette servitude. La fonction de toute pensée n'est plus ici que de se soumettre servilement aux lois et à l'évolution de l'objet ; tout son effort doit tendre à accorder le système de ses relations subjectives et conscientes avec le système des relations objectives de la nature.

V

Telles sont les prémisses. Quelle conception particulière de la vérité en découle ? Il est bien évident d'abord, que, dans cette hypothèse, la vérité ne saurait plus, à aucun titre, être conçue comme une pure harmonie de la pensée avec elle-même, puisque la pensée n'est point autonome mais sans cesse subordonnée aux données de l'expérience. Si elle demeure une réalité, elle ne peut consister que dans la correspondance du sujet et de l'objet, des relations internes avec les relations du monde extérieur.

Cette correspondance n'est plus ici d'ailleurs, comme on pourrait le croire, le résultat d'une mystérieuse harmonie préétablie entre les états de l'objet et les états du sujet ; ni d'une préformation mécanique des choses ni d'une identité de l'ordre logique avec l'ordre réel. Elle est l'œuvre laborieuse de l'effort intellectuel : elle s'effectue lentement, péniblement, par une adaptation progressive de la pensée aux relations extérieures, par une dépendance incessante de l'esprit vis-à-vis de la nature, par une interprétation presque servile de ses moindres données.

C'est la conception de la vérité vraiment objectiviste et réaliste. En elle seulement disparaît toute trace de la notion idéaliste ou formaliste de la vérité. La vérité dans cette hypothèse se définit : « un accord de la pensée et de son objet, l'harmonie de la construction idéale de l'esprit avec la construction réelle de la nature ». Nous la rencontrons à peu près intégrale chez tous les réalistes qui n'ont pas failli à leurs principes : chez tous les adversaires de la méthode logique ou idéaliste, de la dialectique platonicienne ou hégélienne et de la syllogistique. Nous la trouvons parfaitement consciente chez Bacon : il se défie des divagations de la pensée pure, et, au lieu de prétendre déduire la vérité d'une pseudo-fécondité propre à la notion ou aux principes abstraits, il la recherche dans le fait immédiat, dans l'expérience directe et dans les résultats d'une induction légitime. Cette même conception de la vérité s'affirme et se précise chez Stuart Mill, dont le souci constant est d'exclure de la science tout élément *a priori* et toute déduction syllogistique, pour enfermer la pensée dans la sphère positive de l'expérience objective. C'est elle, enfin, qui transpire dans la méthode expérimentale de Claude Bernard et dans la psychologie de Spencer, malgré ses concessions à l'idéalisme.

Inutile ici d'offrir des textes au lecteur, cette conception étant assez nette, assez courante, assez uniforme chez tous ses partisans pour pouvoir nous en dispenser sans inconvénient. Citons-en cependant deux pour ne

point être taxés de parcimonie. « La vérité, dit Spencer, (les principes auxquels nous devons nous conformer pour réussir dans nos efforts et conserver notre vie) n'est que la correspondance exacte des relations subjectives avec les relations objectives (1) ». « Il y aura vérité scientifique, affirme M. Fouillée, s'il y a ressemblance entre les rapports de mes sensations et ceux des objets dont je les considère comme signes ». Prenez d'ailleurs tous les manuels de philosophie qui sont d'excellents réflecteurs de la pensée moyenne ; vous y trouverez toutes les variantes de cette doctrine fondamentale : que la vérité est « un accord de la pensée et de son objet, des relations subjectives avec les relations objectives ».

Avec cette conception de la vérité nous sommes arrivés à notre point d'arrêt. Ici, en effet, se trouve épuisée la série des solutions possibles du problème de la connaissance. Ici, doit se trouver épuisée aussi la série des conceptions possibles de la vérité, s'il est exact comme nous l'avions posé au début, et comme cela a été démontré, qu'à chaque solution du problème de la connaissance devait correspondre une solution du problème de la vérité.

Or, combien avons-nous découvert de conceptions fondamentales de la vérité, si l'on ne fait pas de la solution sceptique qui nie la vérité, une doctrine distincte et qui mérite discussion ? (La doctrine sceptique consiste essentiellement pour nous dans cette double thèse ; d'une part, l'objet est radicalement différent du sujet et par conséquent inconnaissable ; et, d'autre part, le développement autonome de la pensée est illogique, arbitraire, irrégulier, oscillatoire, antithétique, et par conséquent de nulle valeur. Le concept de vérité dès lors ne répond à aucune réalité : il est vide, et toute manifestation intellectuelle est irrévocablement condamnée, en tant du moins qu'elle aspire à la vérité).

Nous voyons clairement, en nous remémorant les divers points de notre déduction, que toutes les conceptions de la

(1) Herbert Spencer. — *Premiers principes*, ch. IV.

vérité se réduisent, quelques divergences de détail ou d'expression qui puisse caractériser chacune d'elle, et dans quelque proportion qu'elles se trouvent mêlées, à deux fondamentales : l'une, idéaliste ou formaliste, définit la vérité « une pure harmonie de la pensée avec elle-même indépendante de toute condition objective » ; l'autre réaliste, la présente comme « un accord conditionnellement réalisable de la pensée avec son objet ». Ces deux conceptions, comme nous l'avons indiqué, peuvent se trouver juxtaposées ou unies en proportions diverses, mais elles restent à la base de toutes les solutions possibles du problème de la vérité comme leur ossature et leur charpente.

Nous pourrions d'ailleurs ramener, si une telle réduction n'était monotone et superflue, toutes les notions de la vérité que nous avons essayé de classer dans le premier chapitre, à l'une ou l'autre de ces deux conceptions fondamentales. L'oscillation de la conscience collective, de la conception réaliste à la conception idéaliste de la vérité, synthétise toutes les oscillations secondaires qui, au premier abord, nous étaient apparues distinctes et irréductibles : toutes convergent vers cette oscillation fondamentale et tendent à s'absorber, à s'intégrer en elle. Il ne nous reste donc plus pour comprendre dans notre étude toutes les variations de la conscience collective sur la notion de vérité qu'à étudier systématiquement les deux moments antithétiques de cette oscillation ; de même que nous n'avons qu'à concilier ces deux moments pour opérer la synthèse définitive et triomphante de toutes les conceptions possibles de la vérité.

CHAPITRE III

DÉTERMINATION GÉNÉRALE DU CONCEPT DE VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Affirmations communes à la conception idéaliste et à la conception réaliste de la vérité. — II. Le point de divergence des deux doctrines. — III. Propriétés affirmées de la vérité par l'idéalisme. — IV. Propriétés contraires affirmées par le réalisme.

I

Cette étude préliminaire qui semblait devoir aboutir à un résultat purement négatif, celui d'analyser l'indétermination du concept de vérité, aboutit en définitive à une détermination générale de ce concept si l'on prend la peine de résumer les conclusions des deux chapitres précédents.

A la pure critique négative qui ne laisse que des ruines, nous avons mêlé l'affirmation positive qui reconstruit et qui restaure. Nous sommes dès à présent en mesure de grouper un certain nombre de résultats, qui, sans avoir une valeur de premier ordre pour la détermination du concept de vérité, n'en constituent pas moins l'introduction nécessaire à l'analyse de son contenu. Ces résultats sont absolument généraux ; ils s'imposent aussi bien à la doctrine idéaliste qu'à la doctrine réaliste ; ils constituent une série d'affirmations qui doivent être communes à toute conception de la vérité, et, par conséquent, une sorte de terrain d'entente pour les partisans des doctrines

adverses. Résumons rapidement ces conclusions : nous pouvons les réduire à trois principales : 1° Distinction et différenciation du problème de la vérité d'avec les problèmes connexes mais non identiques de la connaissance, de la certitude, des critériums extérieurs et de l'absence d'erreur. Nous avons vu qu'une théorie de la vérité est une détermination de la courbe des valeurs objectives de notre pensée, tandis que la théorie de la connaissance est la solution de l'antagonisme théorique du sujet et de l'objet. Dégageant ensuite l'élément positif de la vérité, nous en avons fait une réalité distincte de l'absence d'erreur, propriété négative qui ne donne aucune valeur objective à nos synthèses mentales. Nous avons établi aussi la nécessité de ne point confondre la vérité avec la certitude, état purement subjectif et contingent du moi, qui peut très bien coexister dans la conscience individuelle et dans la conscience collective avec l'erreur et les préjugés les moins justifiés scientifiquement. Enfin, nous avons montré l'impossibilité d'assimiler la vérité à aucun des pseudo-critériums extérieurs par lesquels on a essayé de la reconnaître ; outre que ceux-ci constituent toujours des marques sensibles très incertaines du vrai, ils n'expriment jamais la profonde nature de la vérité, ni les propriétés originales qui en font une réalité psychologique à part. 2° Recherche de la cause qui maintient le concept de vérité dans une certaine indétermination. Après ces distinctions, pénétrant dans le vif de notre sujet, nous avons recherché la cause de ces assimilations arbitraires et de l'indétermination chronique de ce concept pour la conscience collective. Nous l'avons découverte dans l'opposition théoriquement insoluble de l'objet et du sujet, qui par sa résistance à toute analyse obscurcit tant de problèmes ; 3° Enfin, déduction de toutes les conceptions possibles de la vérité, des seules solutions possibles de l'opposition sujet-objet. Posant cette opposition comme le fait fondamental et l'origine de toutes les dissidences qui se produisent dans la philosophie sur le contenu du concept de vérité, nous avons analysé les différentes façons dont on a essayé de la résoudre. Nous

les avons vues se réduire à deux solutions principales: la solution idéaliste qui, par un artifice vraiment trop simpliste et à la fois trop radical, supprime *a priori* l'un des termes de l'opposition ; et la solution réaliste, qui maintient l'un en face de l'autre les deux termes de l'opposition, mais sans parvenir, autrement que par l'artifice d'une harmonie préétablie invérifiable, à en concevoir la correspondance et l'accord.

De ces deux solutions du problème de la connaissance nous avons enfin déduit la dualité probable des conceptions de la vérité : conclusion essentiellement logique, puisque nous avions posé l'opposition sujet-objet, comme le principe des diverses conceptions de la vérité. L'expérience d'ailleurs s'est chargée de justifier cette déduction en nous révélant dans l'histoire de la philosophie la dualité irréductible des conceptions idéaliste et réaliste de la vérité.

Parvenus à ce point de notre analyse, la route qui nous reste à parcourir est tout indiquée par l'ordre même des choses. Après avoir dégagé le concept de vérité des confusions dans lesquelles il se trouvait enfermé et avoir déterminé la double génératrice dont dépendent toutes les conceptions, il est naturel de commencer à s'intéresser à ces deux conceptions hétérogènes, pour voir en quoi elles consistent ; de calculer leur degré antithétique, et de se demander s'il ne serait pas possible de les réconcilier dans une théorie plus synthétique.

Pour procéder méthodiquement et ne rien laisser au hasard dans la détermination de deux systèmes de conséquences antithétiques, il est souvent nécessaire de déterminer d'abord les thèses communes aux deux systèmes ; puis, partant de ce centre, de les suivre progressivement dans leur différenciation et dans leur divergence, jusqu'à ce que poussées à leurs dernières conséquences, éclate l'irréductible contradiction de ces systèmes eux-mêmes.

Or, si pratiquant cette méthode qui se justifiera d'elle-même par ses résultats, nous essayons de dégager l'élément commun à la conception idéaliste et à la con-

ception réaliste de la vérité, en négligeant encore systématiquement ce que chacune a de particulier et de spécifique, nous aboutissons à cette première conclusion : c'est que la vérité est essentiellement et avant tout un rapport entre deux termes. Cette simple définition, qui, au premier abord, semble n'avoir aucune importance et éclore naturellement dans le cerveau, au moindre examen de la chose, a en réalité, comme nous le verrons par les développements de notre synthèse, une portée indéfinie. Mais n'anticipons pas sur notre dialectique ultérieure.

Avant d'être « accord », avant d'être « harmonie », la vérité est donc un simple « rapport ». Notons le fait, car il est important, surtout que tous les philosophes conviennent de cette prémisse, quelque dissentiment qu'ils entretiennent sur la nature des termes de ce rapport. Voyons quelles conséquences découlent de ce point de vue.

Affirmer universellement que la vérité est rapport, c'est affirmer universellement que ce qui est en soi et est conçu par soi ; que ce qui, par abstraction, est considéré en dehors de toute relation avec le reste des choses et avec ses conditions immédiates, se trouve de ce fait placé en dehors du champ de la vérité et ne tombe point sous la juridiction de ce concept. L'absolu, par conséquent, n'admet pas la catégorie de vérité ; ne l'admettrait pas non plus cette vaste portion de l'existence qui demeure éternellement dans les ténèbres de l'Inconscient, en dehors de toute relation avec la conscience humaine, s'il était prouvé qu'elle soit réelle. Ne l'admettrait pas, enfin, toute pensée, tout sentiment, tout état de conscience, que l'on isolerait artificiellement de ses conditions avoisinantes ; que l'on considérerait comme une donnée brute, sans le rattacher à sa cause, sans le replacer dans son milieu et ses relations naturelles ; sans se soucier de ce qui lui est sous-jacent, sans le rapporter, enfin, à quoi que ce soit, ni aux états de conscience connexes et concomitants, ni à aucun objet extérieur ; que l'on érigerait, enfin, en un être idéal absolu et autonome, par une abstraction fictive de ses conditions subjectives et objectives. C'est pour cette

raison que les états de conscience isolés n'admettent pas la catégorie de vérité, et qu'une psychologie coutumière des abstractions violentes et insouciante des multiples conditions des phénomènes, a pu déclarer qu'il n'existait ni vérité ni erreur dans les états de conscience simples, isolés, tels que la sensation, l'image, l'idée même ; et que la vérité, enfin, n'apparaissait et ne pouvait être que dans le jugement, c'est-à-dire dans la position d'un rapport. Toute psychologie admet nécessairement cette affirmation élémentaire que la vérité est avant tout rapport entre deux termes. Suppose-t-elle un état de conscience isolé et sans relation ; le conçoit-elle comme une « monade » sans portes ni fenêtres ; elle le soustrait à la juridiction du concept de vérité. Aperçoit-elle quelque part jugement, c'est-à-dire rapport, immédiatement se pose pour elle la question de la vérité. Il y a entre rapport et vérité une de ces associations mystérieuses qui prend sa source au plus profond de notre être intellectuel et qui est irrésistible pour tout être pensant, de même qu'il y a entre non-rapport et vérité une antipathie d'un genre analogue.

II

Mais, si la vérité est essentiellement rapport, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit un rapport quelconque. Le rapport mathématique ne la définit pas, ni le rapport d'une surface à une autre surface, ni le rapport moral du fils au père, ni le rapport du citoyen à l'État. Elle est un rapport entre deux termes dont l'un au moins est la pensée ou autrement dit le sujet, et l'autre objet. Et c'est précisément ici que commencent les divergences de la conception idéaliste et de la conception réaliste de la vérité. Nous les verrons désormais croître d'une façon sensible-ment continue, jusqu'à ce qu'éclatera enfin la contradiction des deux doctrines.

Pour l'idéalisme, les deux termes constitutifs du rapport de vérité sont idéaux et subjectifs ; pour le réa-

lisme, l'un de ces deux termes est réel, extérieur au sujet objectif au sens propre du mot. Pour le premier, la vérité est un rapport de la pensée à elle-même ; pour le second elle est au contraire un rapport de la pensée à son objet. Pour l'une et l'autre doctrine, il faut que l'un des termes au moins du rapport soit idéal : un simple rapport de termes objectifs, tel que celui de l'objet à l'objet, de l'inconscient à l'inconscient, de l'inconnaissable à l'inconnaissable, ne constituerait ni pour l'un ni pour l'autre le rapport de vérité. Mais l'idéalisme prétend que les deux termes doivent être la pensée ; le réalisme que l'un seulement doit être subjectif, tandis que l'autre est objectif. Pour aucune, la vérité n'est une propriété de l'objet en soi mais seulement de l'objet en tant que pensé ; pour aucune, elle ne peut devenir une catégorie applicable aux existences nouménales soustraites au contact de l'esprit ; elle l'est seulement aux choses en tant que représentées dans l'esprit. Mais, pour l'idéalisme, pas d'objet au sens propre du mot ; l'objet lui-même est l'idéal. On saisit ici le point précis où finissent les ressemblances entre les deux conceptions et où commencent les divergences. Nous allons les voir s'accentuer de plus en plus, jusqu'à la contradiction.

Pour cela, il est nécessaire de nous avancer plus avant dans la détermination particulière de la conception idéaliste et de la conception réaliste de la vérité, et d'aborder l'étude spéciale des propriétés que revêt la vérité lorsqu'on la conçoit successivement comme un accord de la pensée avec elle-même, ou comme une correspondance de la pensée avec les choses. Quelles sont les propriétés de la vérité conçue suivant l'idéalisme ; quelles sont les propriétés de la vérité suivant le réalisme, telle est maintenant la question qui s'impose. En répondant à cette double question, nous classerons toutes les propriétés que nous trouvons affirmées confusément du concept de vérité et qui contribuent à le maintenir dans l'indétermination. Nous verrons aussi se préciser l'opposition et l'antagonisme de la thèse idéaliste et de la thèse réaliste ; et nous

pourrons aviser, dès lors, à nous décider pour l'une ou pour l'autre en connaissance de cause, ou plutôt aux moyens de supprimer cet antagonisme et d'opérer la conciliation dans une théorie plus synthétique.

III

La première propriété de la vérité conçue suivant la thèse idéaliste, c'est d'être absolue. Elle l'est par définition puisqu'elle est le produit d'un esprit absolument libre et autonome, et que les produits de l'absolu ne peuvent être eux-mêmes qu'absolus. Elle possède toute la perfection possible puisqu'elle exprime l'essence intime des choses : posséder la vérité c'est pénétrer la nature substantielle de l'univers, repenser le plan total de la création, renouveler la conception éternelle de l'univers dans son infini détail et dans son étendue sans bornes.

La vérité dans l'hypothèse idéaliste est encore infinie, c'est-à-dire absolue en quantité, inconditionnellement illimitée. Elle porte sur toute manifestation de la pensée, et la pensée renferme toute existence : aucune réalité ne peut donc échapper à la vérité ; la vérité contient en elle toutes choses. Elle est encore impersonnelle et plane au-dessus des fluctuations de l'individualité comme le soleil de lumière au-dessus des phénomènes mobiles de l'univers ; elle éclaire toute intelligence, mais, sans jamais rien perdre dans cette promiscuité de sa pureté inaltérable ni de son impersonnalité.

Pour qu'elle conserve cette impersonnalité il faut qu'elle réside dans une essence supérieure à l'individualité, il faut qu'elle habite en Dieu. Elle n'est donc que la pensée divine aperçue discursivement par l'intelligence humaine : elle est médiatrice entre l'esprit divin et l'entendement de l'homme.

Elle est nécessaire comme Dieu même dont elle constitue l'un des attributs : l'esprit qui l'a une fois découverte ne peut la récuser : elle s'impose à lui avec la nécessité

absolue de l'évidence. Cette vérité est éternelle et immuable parce qu'elle participe de l'œuvre divine; elle est soustraite aux changements de la durée et est située au-dessus de l'espace.

Elle est universelle : elle englobe et contient non seulement toute pensée, mais encore toutes les existences possibles, puisque la sphère de l'être n'est pas plus étendue que celle de la pensée, puisque tout ce qui est rationnel est réel, que la raison et l'existence, la logique et le devenir sont une seule et même chose. Penser une chose c'est la créer ; l'idée de l'Absolu est identique à sa réalité.

Enfin, la vérité réside tout entière dans la notion absolue ou dans l'Idée, condensée et repliée en elle-même : l'esprit peut la développer sous la seule condition de se conformer aux lois d'identité et de non contradiction.

De là dérive non seulement une universelle intelligibilité mais une universelle intellection : il y a donc une science absolue.

Toutes ces propriétés sont nettement affirmées de la vérité par les théories idéalistes ou formalistes, qui la conçoivent comme une pure harmonie de pensée, réalisable hors de toute condition extérieure. Nous les trouvons résumées très nettement dans Bossuet : « Je suis obligé d'avouer, dit-il, un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui ». Il reconnait aussi l'éternité, l'immutabilité et l'impersonnalité de la vérité : « Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain ; et, quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature serait détruit, ces règles se conserveraient dans ma pensée, et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre ». Enfin, il admet que toutes résident dans une notion ou idée unique d'où la

pensée peut les déduire : « Car toutes ces vérités, continue-t-il, ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre [1] ».

Nous trouvons les mêmes affirmations chez Cousin : « L'homme borne et passager, dit-il, aperçoit la vérité nécessaire, éternelle, infinie, mais il n'est ni le principe qui la soutient, ni celui qui lui donne l'être..... la vérité suppose un être en qui elle réside, et les vérités absolues supposent un être absolu comme elles, où elles ont leur dernier fondement... la vérité est incompréhensible sans Dieu, comme Dieu nous serait incompréhensible sans la vérité. La vérité est placée entre l'intelligence humaine et la suprême intelligence comme une sorte de médiatrice [2]. Enfin, nous trouvons nettement exprimée dans Laromiguière cette opinion de l'idéalisme que toute vérité réside dans une seule notion, et qu'il n'est nécessaire pour l'en déduire que de conformer sa pensée aux principes de non contradiction et d'identité : « Une vérité ne peut être bien saisie, dit-il, que par celui qui l'a vue dans son principe, c'est-à-dire qui en a vu l'identité totale ou partielle avec son principe [3] ». Et encore : « Si toutes les parties d'une science se réduisent à une seule idée fondamentale, il s'ensuit que dans une science il n'y a pas réellement progrès d'idées puisque c'est la même idée qui se reproduit toujours [4] ».

Condillac professe la même opinion, et affirme nettement que le principe d'identité est le fondement de la vérité : « L'identité, dit-il, est donc le signe auquel on reconnaît

[1] Bossuet. — *Traité de la connaissance*, ch. IV, § 5.
[2] Cousin. — *Du vrai, du beau et du bien*, 4e leçon.
[3] Laromiguière. — *Discours sur l'identité du raisonnement.*
[4] Laromiguière. — *Discours sur le raisonnement.*

qu'une proposition est évidente par elle-même, et on reconnaît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceci : le même est le même [1]. Enfin, il déclare que « les mathématiques sont une science immense renfermée dans d'idée d'un seul mot », indiquant par là cette double thèse de l'idéalisme, que toute vérité réside dans une notion unique qu'il s'agit de dégager et que la vérité se déduit de cette notion suivant la loi de non contradiction et d'identité.

Hegel a fondé toute sa dialectique sur ce principe idéaliste que toute vérité réside dans la notion et qu'il suffit pour la dérouler d'en développer le contenu infini. La vérité pour lui consiste alors dans l'accord de la notion avec son contenu : « Ce n'est pas le contenu, dit-il, qui fait la vérité ; c'est l'accord du contenu avec la notion [2] ». Et plus loin : « C'est bien plutôt la notion, dit-il encore qui constitue le premier principe véritable, et les choses sont ce qu'elles sont par l'activité de la notion qui habite en elles et s'y manifeste [3] ».

Il est vrai que chez Hegel la notion ne développe point son contenu suivant les principes d'identité et de non contradiction, mais plutôt suivant un mouvement rythmique à trois temps. Cependant, malgré cette apparence trichotomique, Hegel ayant admis le principe idéaliste que toute vérité réside dans l'unité de l'Idée, ne pouvait guère s'affranchir de la juridiction des principes logiques ; et cette impossibilité devient évidente, si l'on considère que la synthèse n'est rien autre chose, en définitive, qu'une perpétuelle identification de deux notions et par conséquent suppose un usage permanent des principes d'identité et de non contradiction. Cela est d'ailleurs certain si l'on remarque que toute sa dialectique spéculative repose sur cette identification : « L'être est identique au non être », et par conséquent sur l'emploi universel des principes logiques.

(1) Condillac. — *L'art de raisonner*, ch. I.
(2) Hegel. — *Logique* 3e partie, trad. Vera, p. 202.
(3) Hegel. — id. p. 209.

Enfin, Spinoza n'affirme pas moins explicitement que toute vérité est renfermée dans la notion absolue, lorsqu'il nous dit que « la pensée vraie est celle qui représente objectivement l'essence d'un principe qui ne relève pas d'une cause supérieure et qui est conçu en soi et par soi » [1], ou, lorsqu'il soutient que « notre esprit pour reproduire une image fidèle de la nature doit déduire toutes ses idées de celle qui reproduit l'origine et la source de la nature entière, afin qu'elle devienne elle-même la source de toutes les autres idées [2] ».

Ainsi, telles sont les propriétés qui découlent nécessairement de la conception idéaliste. La vérité est absolue, infinie, impersonnelle, nécessaire, et réside tout entière dans l'unité inconditionnée de l'Idée, d'où elle est déduite suivant le principe d'identité.

IV

La théorie réaliste, au contraire, pour laquelle la vérité est « un accord de la pensée et de son objet » « une harmonie de l'esprit et de la nature », affirme de la vérité des propriétés toutes différentes, et même contraires de celles qui lui sont attribuées par l'idéalisme.

Dans le cas où on suppose en face l'une de l'autre deux réalités, l'une objective et extérieure qui constitue la nature, l'autre subjective et consciente qui est la pensée, et qu'on fait consister la vérité dans une correspondance entre les états de l'esprit et les états de la nature, la vérité ne saurait en aucun sens être absolue. Elle est, au contraire, essentiellement relative, puisqu'elle consiste dans un rapport entre deux termes, et qu'un rapport est toujours conditionné par ses termes dont il suit les variations. De ce point tous les réalistes conviennent quelques dissentiments qu'ils entretiennent sur la nature intrinsèque de ce rapport.

(1) Spinoza. — *Réforme de l'entend.*, p. 325 trad.
(2) Spinoza. — id. p. 312.

Outre cette forme élémentaire de relativité, certains philosophes attribuent à la vérité dont l'esprit humain est capable une relativité encore bien plus étendue et bien plus radicale que celle qui résulte de la nécessité où est l'esprit de se conformer à la nature et de se laisser conditionner par elle. Le principe du relatif intégralement admis, implique que la vérité, outre qu'elle est un rapport entre l'esprit et la nature, est encore conditionnée par les formes *a priori* de l'intelligence humaine, par notre constitution mentale, par le mode spécial avec lequel nous appréhendons l'objet. Cette nouvelle relativité de la vérité à été mise surtout en évidence par le criticisme, dont la fonction principale à été précisément d'analyser les formes générales de l'esprit humain et de montrer comment notre connaissance est inévitablement marquée de leur empreinte.

Un empirisme plus rigoureux veut que la vérité soit encore relative à l'individualité qui la connaît, individualité qui se distingue de l'homme en général par des déterminations particulières, et dont l'intelligence, malgré sa participation aux formes universelles, peut être soumise à diverses influences perturbatrices, telles qu'une expérience incomplète, le mauvais état des organes des sens, le préjugé, l'éducation, etc. Enfin, un phénoménisme extrême admet une quatrième forme de relativité de la vérité : la vérité de tout état de conscience représentatif (sensation, image, idée, jugement etc.) est relative à la somme de tous les états élémentaires qui lui ont donné naissance et qui forment les conditions de son apparition ainsi que son contenu.

Telle est la quadruple relativité qu'il faut nécessairement reconnaître à la vérité si on rejette la thèse idéaliste, qu'on reconnaisse à la pensée des conditions extérieures dans la nature, qu'on la suppose en un mot déterminée du dehors.

La vérité perdant dans la thèse réaliste son caractère absolu, perd en même temps toutes les autres propriétés corrélatives qu'elle revêtait dans la thèse idéaliste. Elle

cesse d'être infinie et de s'étendre à toutes choses ; elle ne porte désormais que sur une portion des existences, sur celles seulement qui sont susceptibles d'être données à la conscience, qui, en un mot, sont intelligibles. La sphère de la vérité en ce cas n'égale pas la sphère de l'être ; elle est moins vaste, moins étendue. Une partie de l'être seulement est donnée en termes de vérité ; l'autre partie reste pour la conscience un inconnaissable. La vérité apparaît non comme une propriété de l'universalité des choses, mais seulement comme une qualité conditionnellement applicable au domaine restreint de la connaissance. Elle n'est plus adéquate à l'être : elle ne possède pas une aussi vaste extension. L'être ici a plus d'étendue que le concept de vérité. La vérité subsiste toujours dans une intelligence ; l'être peut subsister en dehors de tout entendement humain ; le concept d'être s'étend à toute vérité et en outre à une foule de réalités probables qui n'ont jamais été représentées dans une conscience et ne le seront peut-être jamais, du moins dans la conscience humaine. L'être comprend ici, à la fois la totalité des existences subjectives ou des pensées vraies, et, de plus, la somme indéterminée des existences objectives qui subsistent hors de l'esprit. L'universalité de la notion d'être est infinie ; celle de la vérité est finie, parce qu'elle ne s'étend qu'à une partie de l'être, à celle qui est intelligible et représentable dans la conscience humaine. La vérité n'est plus une propriété de l'universalité des choses, ni de l'ensemble des existences nouménales soustraites au contact de l'esprit, mais seulement une qualité conditionnellement applicable dans le domaine du connu ; au-dessus d'elle s'étend le domaine inexploré de l'inconnu provisoire et de l'inconnaissable.

La vérité ayant perdu son caractère d'absolu et d'infinité ne saurait habiter l'entendement divin ; toute vérité est donc humaine. Elle est une propriété de certaines connaissances, non une qualité de la pensée divine. Elle ne possède qu'une immutabilité et une nécessité relatives : on pourrait la concevoir d'une autre nature si l'entendement

humain était lui-même différemment constitué, elle n'est plus éternelle, mais périssable, comme l'humanité dont elle dépend et dont elle suivra nécessairement la destinée.

Enfin, il n'existe pas dans l'hypothèse réaliste de notions privilégiées où tiendrait toute vérité, et qui pourraient donner lieu à une infinité de déductions. Toute idée, toute notion n'a de vérité qu'en proportion de sa correspondance avec la nature objective, qu'en proportion de la quantité de réalité qu'elle contient. Les principes de non contradiction et d'identité sont ici d'un usage nul ; car la pensée n'est plus autonome et n'est plus astreinte qu'à suivre l'évolution et les changements indéfinis de la nature; la pensée peut se contredire, si la nature se contredit dans ses moments successifs, elle peut se révolter contre la loi d'identité, si dans la nature rien ne reste identique : la pensée ne connaît plus qu'une juridiction, celle de l'expérience : elle abdique toute autonomie pour se mettre à l'entière discrétion de celle-ci. De déductive qu'elle prétendait rester dans la thèse idéaliste, elle devient inductive dans la thèse réaliste.

Nous voyons ainsi s'affirmer l'opposition de la conception idéaliste et de la conception réaliste de la vérité. Ces deux conceptions qui ne nous semblaient primitivement qu'hétérogènes, nous apparaissent à présent contradictoires puisque les propriétés affirmées de la vérité dans l'une sont niées de la vérité dans l'autre. La conception idéaliste exclut donc la conception réaliste, et réciproquement ; ces deux thèses sont contradictoires. Il est donc nécessaire de prendre parti après cette réduction à deux systèmes types, pour l'une ou pour l'autre, et de légitimer son choix en montrant d'abord comment l'une de ces deux thèses est illégitime et insoutenable, et, en second lieu, comment l'autre doit être entendue.

CHAPITRE IV

DE LA VÉRITÉ COMME HARMONIE DE LA PENSÉE AVEC ELLE-MÊME

SOMMAIRE. — I. Les postulats de la conception idéaliste de la vérité. — II. Impossibilité d'une notion absolue renfermant *a priori* toute vérité. — III. Impossibilité d'un système de notions *a priori* enfermant en elles-mêmes toute vérité. — IV. Le postulat commun à l'idéalisme absolu et à l'idéalisme partiel dans leur conception de la vérité.

I

Une des méthodes les plus directes et les plus systématiques pour affronter la critique d'un système philosophique complexe, préalablement réduit à son type essentiel, consiste à dégager l'ensemble des postulats qu'il implique, à voir si ces postulats sont possibles, c'est-à-dire s'ils n'enferment aucune contradiction, et, en second lieu, s'ils sont réels et confirmés par l'expérience collective. Des postulats qui répondraient à cette double condition devraient être considérés comme légitimes, et communiqueraient leur validité à la théorie dont ils formeraient la base et dont ils seraient les contreforts. Mais, illégitimes, ces mêmes postulats deviendraient, au contraire, le ver rongeur qui désagrège la doctrine et la réduit en une poussière d'idées désordonnées.

Ce mode de critique, à la fois très classique et très rigoureux, nous allons essayer de l'appliquer à la doctrine

idéaliste de la vérité, pour voir si elle sortira triomphante ou déchue de cette épreuve définitive. Mais, avant de nous engager dans cette longue dialectique, résumons les caractères essentiels de la conception type à laquelle nous sommes parvenus par une double opération, d'élimination des différences secondaires entre les doctrines et d'intégration de leurs ressemblances, afin de concentrer nos arguments et de ne point les égarer sur des problèmes connexes au problème de la vérité.

Il a été établi d'abord que tout système idéaliste de la connaissance, qu'il nie l'objet extérieur et le pose comme un phénomène du moi (Fichte); qu'il identifie la pensée et la nature dans une Unité supérieure (Spinoza, Shelling, Hegel); qu'il déclare l'objet inconnaissable et le néglige systématiquement (Kant); ou, enfin, qu'il admette à côté d'un objet déterminant la pensée, une forme pure, indépendante de son contenu, des principes ou des idées innées (Hamilton, Descartes, etc.), est condamné, d'après ses prémisses mêmes, à concevoir la vérité comme un pur accord de la pensée avec elle-même, comme une harmonie subjective de notions, et à rechercher dans la subjectivité pure son fondement et son critérium. Nous avons démontré aussi, comment la vérité ainsi conçue devait logiquement posséder un certain nombre de propriétés originales : comment elle devait être absolue, infinie, éternelle, immuable, et habiter l'entendement divin, ou, tout au moins, la raison impersonnelle, l'esprit collectif : comment, enfin, elle se révélait par la notion à l'intelligence humaine, notion féconde d'où on pouvait déduire ensuite par la vertu des seuls principes d'identité et de non contradiction toute vérité.

Si cette synthèse est adéquate à la réalité, en elle se trouvent condensés tous les postulats fondamentaux impliqués par toute conception idéaliste de la vérité. Essayons donc de les dégager et de les discerner, afin d'en pouvoir étudier ensuite la valeur. Les postulats d'une conception idéaliste de la vérité se réduisent, en définitive, à trois principaux, l'un particulier à l'idéalisme absolu,

l'autre à l'idéalisme relatif et formaliste ; le troisième, enfin, fondamental, est commun aux deux doctrines. Le postulat initial, impliqué par toute conception idéaliste de la vérité, c'est que l'esprit possède une certaine autonomie, en vertu de laquelle il peut se développer sans aucun souci de se conformer à une réalité extérieure, et sous la seule obligation de se subordonner à ses propres lois.

Ce postulat initial, commun à l'idéalisme absolu et à l'idéalisme relatif ainsi qu'à tout formalisme logique lorsqu'on l'énonce en ces termes généraux nécessairement imprécis, se résout en deux postulats spécifiques, plus précis, dont l'un est propre à l'idéalisme absolu, et l'autre spécialement impliqué par toute conception formaliste de la vérité et par tout idéalisme relatif. Le premier implique que toute vérité est contenue dans les inconscientes profondeurs de la Notion absolue, que cette notion soit conçue comme Idée, comme Moi, comme Volonté, comme Inconscient ou comme Raison ; et que l'esprit pur peut, sous la seule condition de respecter les principes d'identité et de non contradiction, la développer en une série indéfinie de vérités particulières qui se trouvent condensées en elle. Le second postulat, spécial à l'idéalisme relatif et au formalisme logique, est une atténuation du premier, comme les deux doctrines qui l'impliquent sont elles-mêmes des atténuations de l'idéalisme absolu. Il consiste à poser à l'origine de la science et de toute connaissance en général, non plus une notion absolue, mais un système de notions *a priori*, qui remplissent au fond la même fonction, c'est-à-dire où se trouvent condensées toutes les vérités et d'où on peut les déduire *a priori*, d'après les mêmes procédés logiques. Ces notions, mal définies numériquement et souvent assez indéterminées qualitativement s'appellent Idées de la raison, principes, axiomes *a priori* etc. : ce sont les idées d'espace d'où Kant déduit *a priori* toute la géométrie ; de Bien d'où se déduit la morale ; d'âme d'où se déduit la psychologie ; de finalité et de causalité d'où se déduit la cosmologie ; bref,

toute cette cohorte de prémisses *a priori*, hypothétiques et conditionnelles, qui, par leur seule force d'expansion logique, prétendent donner lieu en dehors de toute expérience à une longue série de vérités particulières.

Mais, qu'il s'agisse de l'idéalisme absolu, qu'il s'agisse d'une forme quelconque de l'idéalisme relatif, ou seulement du formalisme logique, toutes ces conceptions de la vérité impliquent un postulat commun, très caractérisé et très nettement avoué, sur lequel il est facile de faire porter la critique et dont la discussion doit aboutir à un résultat nettement positif. Ce postulat nous l'énoncions déjà implicitement tout à l'heure : il implique que l'esprit peut développer le contenu de la Notion *a priori*, c'est-à-dire sous la seule condition de se conformer aux lois d'identité et de non contradiction. De sorte que ces lois du développement de la pensée deviendraient le fondement même de toute vérité en même temps que son critérium suprême. Cette conséquence d'ailleurs est logique, étant données les prémisses de l'idéalisme. A quelle autre juridiction, en effet, qu'à la sienne propre pourrait bien être soumise une pensée qui existe seule et qui est le tout de l'univers, qui est dégagée de toute condition extérieure et qui jouit dans sa sphère d'une autonomie et d'une liberté absolues ? Une telle pensée pleinement souveraine ne saurait évidemment recevoir de loi que d'elle-même de sa nature propre : elle ne peut être tenue qu'à mettre en elle de l'harmonie en se conformant aux lois de son développement ; et comment pourrait-elle être plus en accord avec elle-même, plus harmonieuse avec elle-même, qu'en étant identique à elle-même et indiscernable d'elle-même. Le principe d'identité, et le principe de non contradiction qui exprime la nécessité pour la pensée de ne point devenir contraire à elle-même, de ne point poser en face d'elle son antithèse, doivent donc bien être en fait et même en droit les seuls critériums de vérité possibles pour l'idéalisme ainsi que pour tout formalisme logique. Ils constituent donc un postulat commun à ces diverses doctrines, et instituer une critique de leur valeur, c'est bien, par con-

séquent, instituer un mode rationnel de critique des conceptions idéalistes dans leur ensemble.

Nous avons donc à nous poser trois questions : d'abord, à nous demander s'il existe avant toute expérience une notion, ou un système de notions absolues, riches de la vérité de tous les siècles, et dont le contenu serait infini comme celui de la pensée créatrice qui a conçu l'universalité des choses. Nous obtiendrons déjà dans cet examen préliminaire quelque indice de la valeur propre aux conceptions idéalistes et réalistes de la vérité, ainsi qu'un pressentiment de la conclusion qui s'impose. Pour vérifier ce pressentiment nous devrons ensuite nous demander si les principes d'identité et de non contradiction sont vraiment le fondement de la vérité et s'ils permettent à l'esprit, sans le concours subreptice de l'expérience, de déduire *a priori* le contenu de la notion, à supposer que la vérité s'y trouve enveloppée.

Ces deux problèmes résolus, nous serons en état de prononcer si la vérité conçue comme un pur accord de la pensée avec elle-même est possible, ou si, au contraire, une telle conception ne constitue qu'une superstition de la spéculation idéaliste et de la logique pure.

Nous ne nous autoriserons pas pour infirmer la thèse de l'idéalisme absolu, de l'argumentation générale qui a été de tout temps dirigée contre elle par la pensée réaliste ; nous ne retournerons point contre cette doctrine ses illogismes, ses contradictions, ses inconséquences, ses appels subreptices à l'expérience, sa faillite à ses principes ; nous n'arguerons pas non plus de sa déchéance dans la conscience moderne, et surtout dans la conscience scientifique, non plus que de la répugnance de l'esprit français pour ses audacieuses envolées dans les régions nuageuses et inconsistantes de l'abstraction. Outre qu'il n'y aurait là que matière à répétition, une telle discussion n'est nullement essentielle à notre thèse.

Notre but, en effet, n'est point d'infirmer la doctrine idéaliste en général, qui pour le moment nous est indifférente ; mais seulement de savoir si, étant posés les prin-

cipes de l'idéalisme absolu, une conception rationnelle de la vérité est possible, et si la vérité elle-même peut être réalisée par une pensée se développant suivant ces principes. Il en serait ainsi, avons-nous vu, s'il existait dans l'esprit une Notion absolue et si cette notion pouvait dérouler son contenu *a priori* par le seul concours des principes logiques.

Mais une telle Notion existe-t-elle, serait-elle même possible ? C'est la première question qui se pose à nous.

II

Et d'abord, nous pouvons affirmer hardiment qu'une notion renfermant *a priori* toute vérité n'existe pas. Aucun penseur, quelque puissance de conception qu'il ait eue n'a réalisé ce prodige de tirer d'une notion tout le système de l'univers. Certes, il ne manque pas de philosophes idéalistes, depuis Platon jusqu'à Hegel qui aient tenté l'aventure ; mais, leur déduction est à peine commencée que l'on saisit déjà de fréquents appels à l'intuition et à l'expérience, comme si les intelligibles dans lesquels se meut leur pensée avaient besoin de soutient et d'un fondement sensible. Cette impossibilité radicale pour l'esprit de déduire à l'infini, est une preuve évidente qu'il n'existe dans le domaine des idées aucune notion enfermant dans son sein la série indéfinie des vérités particulières qui composent la science.

Si une telle notion existait, deux conséquences absurdes s'en suivraient : la première, c'est que actuellement toute vérité serait découverte : la science absolue serait réalisée, l'esprit aurait accompli son œuvre ; il n'aurait plus qu'à jouir de sa conquête dans une parfaite sérénité et à vivre éternellement comme le Dieu d'Aristote dans la contemplation de sa propre subjectivité. Or, il ne semble guère qu'un pareil idéal soit atteint : la vérité est encore parcellaire : elle s'établit lentement et avec effort, preuve évidente que la notion absolue ou n'est point encore dé-

couverte ou n'existe pas. La seconde conséquence de l'existence d'une Notion absolue dans l'esprit humain, est que l'expérience devient désormais inutile et superflue. Elle n'est plus qu'un luxe ou un épiphénomène ; elle cesse de constituer le noyau et le fondement nécessaire de toute connaissance. Dès que la Notion absolue est donnée dans un esprit, il doit posséder la science universelle ; il peut donc s'arracher entièrement au spectacle de l'univers, se soustraire à tout contact matériel, et, enfermé en lui-même dans une extase mystique, dérouler pour son entendement le panorama abstrait de l'univers. Mais, une pareille position est insoutenable ; aucun esprit humain ne saurait s'affranchir entièrement des conditions objectives et du contact avec la nature. Aucun concept, en tant du moins qu'il a un contenu et ne se réduit pas à une pure forme ne peut être produit par un entendement pur, étranger à l'expérience. Supprimons les données sensibles, nous supprimons le concept ; rétablissons-les dans un esprit donné, aussitôt réapparaît le concept avec son contenu concret. C'est une observation banale que les concepts de l'entendement sont de plus en plus riches, de plus en plus parfaits à mesure que l'expérience de l'individu est plus variée et plus complète. Il existe donc une relation causale et non une simple coïncidence entre les concepts et l'expérience. Les méthodes expérimentales de concordance, de différence et des variations concomitantes s'appliquent à cette relation psychologique entre le concept et les données sensibles, comme elles régissent les relations constantes de la nature objective. L'expérience est donc absolument nécessaire à l'apparition du concept ; l'existence d'une vérité absolue donnée *a priori* dans une notion qui rendrait superflue l'expérience est donc entièrement hypothétique et de plus contraire aux faits.

Ainsi, une vérité absolue enveloppée dans une notion n'existe pas, d'abord parce qu'une telle notion n'a jamais témoigné de son existence en donnant lieu à une déduction infinie ; en second lieu, parce que la présence d'une telle notion dans l'esprit humain le dispenserait des re-

cherches scientifiques et enfin parce qu'une notion absolue rendrait superflue l'expérience, qui tout au contraire est toujours et partout la condition suprême et dernière du concept.

Mais ce n'est pas tout : une notion absolue source de toute vérité est impossible *a priori*. Elle est contradictoire de l'esprit humain. Comment, en effet, l'absolu et l'infini tiendraient-ils dans le relatif ? Comment l'esprit individuel, limité et circonscrit, embrasserait-il le contenu infini d'une notion absolue, c'est-à-dire l'éternité et l'immensité de l'univers avec les rapports incommensurables qui régissent les diverses parties de cette architecture colossale. Hamilton a parfaitement démontré la contradiction profonde, inéluctable qui existe entre l'esprit humain et la notion absolue. « L'illimité inconditionnel, dit-il, c'est-à-dire l'infini, le limité inconditionnel ou l'absolu, ne peuvent pas être positivement saisis par l'entendement. Ils ne peuvent être conçus que par omission ou abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise ; d'où il suit que la notion de l'inconditionnel est purement négative, négative du concevable même (1) ». Si une telle notion est purement négative, il est évidemment impossible de l'élever à la qualité de vérité absolue d'où découlerait toute vérité ; car on ne peut rien déduire d'une pure négation.

A supposer même qu'une notion enveloppant toute vérité existe, et que de plus elle renferme un contenu positif, il serait toujours impossible de tirer de cette notion absolue la moindre déduction, la moindre vérité médiate. Pour qu'une telle notion puisse subsister, en effet, il faut qu'elle demeure éternellement enveloppée en soi et qu'elle ne sorte point d'elle-même. Essayer de dérouler la vérité absolue dans une série de déductions successives c'est détruire du même coup cette vérité absolue et la faire choir dans le relatif. Du simple fait que l'absolu se développe, qu'il pose ses moments en succession, qu'il se soumet

(1) HAMILTON. — *Fragments* (trad. Peisse) p. 18.

aux conditions du temps et de l'espace, il devient relativité pure. La vérité absolue, si elle existe à titre de notion positive et non à titre de simple négation de la vérité relative, ne peut se scinder ni se détailler. Il faut, pour qu'elle subsiste, qu'elle s'absorbe dans la contemplation de soi, comme le Dieu d'Aristote, pour n'être pas troublée dans sa sphère absolue par le spectacle de l'imparfait et des choses relatives.

La vérité absolue ne pourrait donc, à supposer qu'elle existe réellement, donner lieu à aucune déduction, ni être développée par la pensée discursive sans s'altérer dans sa nature et sans devenir relative. Elle ne peut être qu'un objet de contemplation passive, mais non de connaissance, elle est l'immobilité, la fixité absolue. Elle serait donc infeconde et stérile pour l'humanité, puisqu'elle ne saurait enfanter aucune de ces vérités particulières qui composent la science et qui seules remplissent une fonction active dans l'humanité.

En résumé, une notion absolue et *a priori* enfermant en elle-même toute vérité, non seulement n'a jamais témoigné effectivement de son existence et de sa fécondité, mais est impossible par cette raison psychologique que l'esprit humain, relatif et borné, ne peut en aucune façon embrasser ni contenir l'absolu. D'ailleurs, même à la supposer possible et réelle, une telle notion ne saurait avoir pour l'esprit humain aucun intérêt, aucune fécondité puisqu'elle doit demeurer pour se maintenir intégrale, dans un état d'enveloppement et d'involution éternelle, d'où il est impossible de rien déduire. Sous quelque nuance qu'elle se présente, qu'elle se donne comme idée (Platon et Hegel), ou comme substance (Spinoza), ou comme Moi absolu (Fichte), elle ne saurait en aucun cas remplir la fonction à laquelle on la destine, parce que condamnée par une fatalité organique de l'esprit humain à demeurer relative, elle peut tout au plus prétendre représenter symboliquement à la conscience le principe objectif de toutes choses.

III

Cependant, si une Notion absolue à contenu infini, d'où on pourrait déduire *a priori* toute vérité, n'est pas en fait et ne peut en droit être présente dans l'intelligence humaine, peut-être existerait-il un système de notions et de principes *a priori*, d'où on pourrait tirer toute vérité par la seule vertu du raisonnement pur et en dehors de toute vérification expérimentale. Au lieu d'un centre unique, il y aurait alors plusieurs centres de vérité : au lieu d'un soleil de lumière d'où émanerait tout rayon, plusieurs points lumineux, dont l'ensemble éclairerait d'une lumière diffuse tout le champ de la connaissance. Ces idées intellectuelles, sans avoir l'unité, l'immensité, l'universalité et l'infinité de la Notion absolue, n'en garderaient pas moins quelques-uns de ses privilèges, tels que l'éternité, la fécondité logique, la rationalité, la priorité ; quoique inférieures qualitativement et quantitativement à la Notion absolue elles rempliraient la même fonction de synthèse, d'unification et de centralisation de la connaissance. Cette doctrine est en un mot, comme nous l'avons dit, une atténuation de l'idéalisme absolu dont elle conserve tous les caractères essentiels.

C'est la doctrine de tous les idéalistes timides, qui n'osent pousser leur principe à l'extrême ni se jeter dans l'intuitionisme exaspéré de Platon, de Spinoza et en général de la métaphysique allemande ; qui pressentent les dangers d'un subjectivisme absolu en même temps qu'ils éprouvent la nécessité d'une certaine spécialisation de leurs notions. Cette doctrine intermédiaire entre l'idéalisme absolu et le pur formalisme logique, est pratiquée par Descartes, lorsqu'il prétend déduire *a priori* toute sa mécanique des seules notions d'étendue et de mouvement ; nous la rencontrons chez certains savants à tendances spéculatives, lorsqu'ils veulent déduire *a priori* l'explication universelle des choses de la simple notion de force ;

nous trouvons cette opinion chez tous les mathématiciens intuitionistes qui, à la suite de Kant, prétendent pouvoir déduire sans le concours de l'expérience la géométrie entière de la notion d'espace ; nous la trouvons enfin, communément et sous ses formes les plus diverses, en psychologie, chez Herbart, par exemple, qui veut déduire *a priori* toute sa psychologie de la simple notion d'âme ; en sociologie même, chez certains sociologues qui veulent faire *a priori* de la catégorie de solidarité le principe même de cette science ; en morale et en esthétique presque toujours, en prenant comme centre de leurs déductions les idées du bien et du beau. C'est l'ensemble de cette doctrine, enfin, que Kant semble synthétiser par la formule au moyen de laquelle il définit la raison, formule que nous trouvons répétée sous les formes les plus diverses par tous les philosophes qui ont fait un usage purement dialectique des notions de l'esprit humain : « La raison, dit-il, c'est la faculté qui donne les principes à l'aide desquels on connaît quelque chose absolument *a priori* ».

Cette doctrine, légèrement modifiée et atténuée quant à sa portée, se trouve à la base de tout formalisme logique, c'est-à-dire de toute théorie qui admet l'existence et la priorité dans l'esprit de certaines propositions universelles, axiomes ou prémisses d'où on peut déduire *a priori* une suite plus ou moins complexe de vérités particulières ; ou, en d'autres termes, de toute théorie qui admet la légitimité et l'efficacité intrinsèque du syllogisme, et qui use de ce procédé sous ses formes diverses. La syllogistique, en effet, qui est une perpétuelle déduction, au lieu de notions centrales en petit nombre admet une infinité de propositions générales qu'elle tient, tantôt comme inconditionnellement vraies et c'est le fait d'une syllogistique fanatique, tantôt comme conditionnellement vraies et c'est le fait d'une syllogistique devenue prudente par la force même des choses. De propositions admises *a priori*, elle prétend déduire également *a priori*, sans le secours de l'expérience, une série plus ou moins longue de vérités particulières qu'elles engendreraient comme la Notion absolue, ou les

notions de l'idéalisme relatif, par une sorte de fécondité intrinsèque suivant les lois d'identité et de non contradiction. Ce système de prémisses admises *a priori* au début de la science, constitue au fond un postulat de même nature que celui de l'idéalisme relatif : seulement il en est une atténuation ; au lieu d'une notion très synthétique on admet plusieurs principes moins synthétiques n'ayant qu'une universalité et une fécondité relatives, limitées à la fois dans leur qualité et dans leur quantité. Mais c'est toujours au fond la même hypothèse d'une pensée *a priori*, féconde par elle-même, et pouvant donner naissance à une suite de déductions logiques sans être fécondée par l'expérience.

Que vaut cette hypothèse d'un système de notions enfermant *a priori* toute vérité, ou celle d'un système de propositions générales placées au début de la science comme des axiomes évidents et incontestablement vrais ?

On ne s'attend pas à ce que nous nous livrions à une étude et à une critique détaillées de chaque principe, de chaque notion, de chaque axiome d'où l'idéalisme relatif et le formalisme prétendent déduire *a priori* toute vérité. Nous ne pourrions le faire pour deux raisons : d'abord parce que le nombre et la nature de ces notions étant indéterminés, nous ne saurions le plus souvent à laquelle nous attaquer et sur laquelle faire porter notre critique. Une telle spécialisation de la critique, d'ailleurs, en cette matière serait parfaitement inutile à notre thèse ; notre but est, non de fournir et d'entasser des arguments contre ces doctrines, mais seulement de montrer comment et en quoi pèche leur conception de la vérité ; nous avons seulement à démontrer par une bonne raison péremptoire, l'impossibilité de déduire *a priori*, antérieurement à toute expérience, la moindre vérité du concept ou de la proposition générale.

Nous pourrions faire précéder d'une critique de l'apriorisme la démonstration directe de cette thèse ; ce serait déjà une forte présomption en faveur de la conclusion à laquelle nous devons aboutir ainsi qu'un puissant

argument contre la validité des postulats idéalistes ou formalistes. Si l'a priorisme, en effet, était la négation même de la conscience et surtout de la connaissance ; s'il était impossible, irrationnel que des notions existent toutes formées dans l'esprit avant l'expérience, l'inexistence effective et l'impossibilité de notions ou de principes *a priori* serait par là même démontrées. Un système de notions, en effet, ne peut être conçu comme fécond par lui-même qu'à la condition d'être donné *a priori*, de posséder un contenu intrinsèque antérieur à l'expérience, et de se donner comme une révélation directe de l'absolu ou de l'Inconscient. Mais, si l'a priorisme est impossible en lui-même, comment des notions possédant cette propriété seraient-elles ? Un objet pourrait-il être noir si le noir était une pseudo-qualité de la matière ?

Or, la démonstration de l'irrationalité et de l'impossibilité de l'a priorisme dans l'esprit, a été définitivement faite par Locke dans sa polémique célèbre contre les idées innées de Descartes. Elle a été continuée par Hume et par tous les empiristes français du XVIII siècle, complétée et exposée enfin d'une façon magistrale par Stuart Mill et par tous les positivistes de ce siècle. C'est précisément ce qui nous dispensera de répéter cette longue argumentation à laquelle se sont livrées plusieurs générations de penseurs, et qui, à l'heure actuelle, a reçu sa conclusion et sa consécration définitives. L'a priorisme dans l'esprit est une hypothèse fausse, tel a été le résultat de ce long débat entre les diverses écoles philosophiques.

Mais la chute de cette hypothèse doit entraîner également la chute de l'hypothèse d'un système de notions enfermant en elles toute vérité. C'est du moins la conclusion qui s'annonce. C'est aussi celle qui se vérifie par une analyse minutieuse des données immédiates de la conscience.

On ne peut nier, certes, que tous ces principes, que tous ces axiomes, que toutes ces idées que l'on taxe *d'a priori*, et que l'on considère comme des sources autonomes de vérité, soient présentes dans l'esprit humain et y résident effectivement. Nier serait s'insurger contre

le fait et faire violence à sa propre conscience. Mais d'admettre leur présence dans l'esprit à en faire des principes autonomes de vérité il y a loin.

Ces idées, si elles sont réellement présentes à la conscience ; si même elles sont *a priori* c'est-à-dire antérieures à l'expérience, ce que l'on ne pourra sans doute jamais positivement savoir parce que les conditions de vérification en sont irréalisables, n'en possèdent pas moins un caractère essentiel et indiscutable qui les condamne irrévocablement à la stérilité des vierges : nous voulons dire qu'*a priori* elles sont vides de tout contenu positif et incapables par conséquant d'enfanter par elles-mêmes la moindre vérité et de donner lieu à une seule conséquence féconde. Ces notions sont tout au plus des embryons de pensée, comme l'a reconnu Kant en les appelant des formes pures : ce sont des prédispositions de l'entendement correspondant peut-être à quelque préformation objective du cerveau, mais infécondes par elles-mêmes et fécondables seulement par l'expérience. C'est le seul sens qu'on puisse légitimement donner aux idées innées de Descartes, aux principes dits de la raison, aux propositions axiomatiques.

Cette affirmation n'est pas seulement théorique, elle se vérifie par l'expérience la plus vulgaire : présentez à un enfant ou à un ignorant ces idées intellectuelles, ces formes pures ; elles ne produisent et n'éveillent en lui qu'une tendance vague à penser dans une direction ; pour qu'ils prennent un sens, il faut que ces réceptacles idéaux soient remplis par un contenu expérimental, ce qui démontre bien leur infécondité radicale par eux-mêmes. On pourrait presque vérifier cette infécondité intrinsèque de la notion par la méthode des variations concomitantes. Videz un concept de son contenu expérimental ; il ne vous reste dans l'esprit qu'un maigre résidu impalpable et insaisissable par la conscience, une tendance vague et vacillante à penser dans une certaine direction, presque un néant de pensée. Au contraire restituez au concept son contenu expérimental, plus ou moins riche qualitativement et quan-

titativement suivant les esprits ; il devient possible aussitôt d'en développer logiquement, d'en déduire ce même contenu, ainsi qu'une foule d'autres conséquences possibles.

Ce n'est donc pas par eux-mêmes, ni par un effet de leur fécondité propre qu'ils peuvent donner lieu à des déductions, mais seulement par suite de leur hymen avec l'expérience. L'expérience est le fondement de leur vérité et de la possibilité de la déduction. L'expérience est donc principe de vérité antérieurement au concept, puisque c'est elle qui lui communique tout ce qu'il détient de valeur et de fécondité. La notion *a priori* n'a donc par elle-même aucune valeur déductive, et, si elle existe réellement à titre de forme dans l'esprit, elle ne peut jamais engendrer la vérité par un épanouissement de sa propre activité. Le postulat de l'idéalisme relatif se trouve donc ruiné à sa base avec le postulat de l'idéalisme absolu, qui sont des hypothèses à la fois irréelles et impossibles.

Si nous étendions cette critique aux propositions générales dont la syllogistique forme généralement ses prémisses, et qu'elle pose comme la base et le soutien inébranlable de la science, nous verrions qu'elle vaut également contre elle: Il n'y a rien, en effet, dans une proposition générale qui, *a priori*, puisse donner lieu à une déduction quelconque ni surtout fonder la vérité de cette déduction. Comme la notion, la proposition générale est inféconde par elle-même, parce que par elle-même elle est vide. Toute la logique de Stuart Mill, toute la psychologie de Spencer sont là pour en témoigner ; il n'y a de vraiment fécondes que les propositions qui, par une induction légitime, ont été douées d'un contenu positif. Cette théorie scientifiquement démontrée aujourd'hui se trouve en quelque sorte condensée dans ce passage que nous empruntons à la psychologie de Spencer (1). « Il est universellement admis, dit-il, que dans l'évolution du raisonnement, l'induction doit précéder la déduction ; que nous ne pouvons descendre du général au particulier qu'après

(1) Herbert Spencer. — *Principes de psychologie*, t. II, ch. VIII.

avoir monté du particulier au général. Maintenant, le fait à remarquer c'est que cela est vrai non seulement du raisonnement considéré dans son ensemble, mais aussi en un certain sens de chaque raisonnement particulier..... de même que dans le progrès mental général aussi bien que particulier l'induction précède la déduction, de même tout acte de déduction proprement dite présuppose un acte préparatoire d'induction ».

Mais, s'il en est ainsi, il est bien évident que les propositions axiomatiques que le formalisme considère comme des sources autonomes de vérité, ne sont riches en réalité que du contenu expérimental qui leur a été surajouté, et que par elles-mêmes elles demeureraient radicalement et éternellement infécondes.

Ainsi croulent d'abord le postulat de l'idéalisme absolu ; puis le postulat de l'idéalisme relatif, et en même temps celui du formalisme qui n'est qu'une atténuation et une désintégration des postulats idéalistes.

IV

Mais, ce n'est point assez encore, et nous ne nous en tiendrons pas à cette argumentation contre la conception idéaliste de la vérité. Il nous reste un moyen d'instituer une critique d'ensemble de toutes les théories idéalistes à la fois, sans les considérer chacune en particulier. Comme nous l'avons dit, elles impliquent toutes un postulat commun, de la validité ou de l'invalidité duquel dépend leur sort. Ce postulat consiste à concevoir les principes d'identité et de non contradiction comme les voies par lesquelles s'opère la déduction et se réalise la vérité. Ils deviennent donc, dans l'hypothèse d'une pensée autonome, le vrai et l'unique fondement de la vérité : une proposition ou une notion ne sera vraie qu'à la condition d'avoir été déduite d'une notion supérieure par voie d'identité ou de non contradiction, sans qu'il soit besoin de l'intervention de l'expérience objective pour cette opération.

La question de savoir si une conception de la vérité comme accord de la pensée avec elle-même est possible, se ramène donc à celle-ci : Est-il possible de déduire suivant les lois de la logique pure et de développer sa pensée suivant les principes d'identité et de non contradiction ? En d'autres termes, ces lois sont-elles le fondement et la garantie de la vérité de nos connaissances ?

Une étude des principes logiques en tant que fondements et criteriums de la vérité s'impose donc à nous maintenant ; seule elle nous permettra de conclure définitivement et d'affirmer la possibilité ou l'impossibilité d'une vérité conçue comme une pure harmonie de pensée, indépendante de toute condition objective.

CHAPITRE V

DES PRINCIPES D'IDENTITÉ ET DE NON CONTRADICTION COMME FONDEMENT DE LA VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Des principes d'identité et de non contradiction comme fondement et critérium de la vérité. — II. — De la triple signification du principe d'identité. — III. — D'un triple usage du principe d'identité comme fondement de la pensée. — IV. Le principe d'identité comme fondement de la vérité de la pensée concrète. — V. Du principe d'identité comme fondement de la vérité des jugements analytiques et des jugements synthétiques. — VI. Le principe d'identité, idole logique. — VII. Du principe de non contradiction comme fondement de la vérité. Conclusion.

I

Nous savons dès à présent quelles raisons s'opposent à la possibilité d'une vérité contenue *a priori* dans l'unité inconditionnée de la Notion ; nous savons aussi par Locke, par Stuart Mill et par tous les empiristes en général, combien est irrationnelle et invérifiable l'hypothèse qui consiste à admettre à l'origine de la science des principes ou notions *a priori*, d'où toute vérité peut et doit découler également *a priori*. Enfin, nous savons par tous les critiques modernes de la méthode syllogistique combien est vaine la prétention de certains logiciens de poser comme base de leurs raisonnements certaines propositions générales d'un caractère abstrait, qu'ils prétendent

tenir *a priori* pour vraies et d'où ils veulent déduire ensuite toute vérité.

Mais il se pourrait que toutes les objections que nous avons accumulées contre de telles notions soient purement théoriques, et que celles-ci subsistent avec tout leur contenu en dépit de toutes les difficultés que l'on fait surgir pour les nier.

Il est donc nécessaire, si nous voulons définitivement établir la fausseté et l'impossibilité de la conception idéaliste de la vérité sous ses trois formes, de porter la discussion au sein même du postulat fondamental qui est impliqué en chacune et qui leur est commun; nous voulons parler des principes logiques d'identité et de non contradiction qui, pour l'idéalisme et le formalisme assurent seuls la légitimité de la déduction et constituent par conséquent le fondement suprême de toute vérité.

On se souvient, en effet, que nous avons reconnu dans ces principes le troisième postulat commun aux diverses doctrines idéalistes, et que nous annoncions déjà que de leur valeur propre comme principes de la déduction, dépendait le sort même des conceptions idéalistes de la vérité. C'est donc pour ainsi dire la partie définitive qui va se jouer dans la discussion de ce troisième postulat.

Supposons donc un moment qu'il puisse exister suivant l'idéalisme absolu une Notion, ou suivant l'idéalisme relatif, un système de notions *a priori*, ou enfin suivant le formalisme un ensemble de propositions générales inconditionnellement vraies, où se trouverait enveloppée et condensée toute vérité. Nous soutenons qu'alors même qu'il en serait ainsi, l'esprit ne pourrait déduire de ces notions, *a priori* du moins, c'est-à-dire sans l'y avoir ajouté antérieurement par l'expérience la moindre vérité particulière. Nous soutenons en d'autres termes qu'une déduction véritable est impossible sans une induction antérieure et préalable, et que la déduction ne peut jamais développer que le contenu expérimental de la notion, du concept ou de la proposition générale qui sert de prémisse. Ce qui veut dire que les principes d'identité et de non

contradiction n'ont que faire dans l'opération déductive, qu'ils n'y remplissent aucune fonction pas plus qu'ils n'en remplissent une dans l'art de vider un tonneau ou de disséquer une grenouille. Ces principes, conçus par l'idéalisme et le formalisme comme les fondements de la vérité ne sont à aucun titre, comme nous le verrons plus amplement dans la suite, des sources ni des principes de vérité.

Le principe d'identité n'a pas d'autre fonction que d'exprimer la limite à laquelle la pensée se détruit et se résorbe dans le néant d'une stérile unité logique. Quant au principe de contradiction, il exprime la limite à laquelle la pensée commence d'exister et mérite vraiment cette qualification. Dès qu'une synthèse mentale n'est pas contradictoire elle est intelligible ; dès qu'elle se ramasse sur elle-même, dès qu'elle essaye de se conformer à l'identité et de se développer suivant l'identité, elle ne peut que piétiner sur place ; elle se cristallise, arrête sa vie et meurt. Ce qui entraîne cette conclusion absurde, logiquement impliquée dans les prémisses de l'idéalisme : que nulle pensée n'est vraie, puisque aucune ne peut être conforme à la loi d'identité ; et que, d'autre part, toute pensée est vraie, puisque toute pensée est nécessairement conforme au principe de non contradiction, condition même de son existence et de son intelligibilité.

Si nous parvenons à prouver ces diverses affirmations qui, ainsi condensées, doivent paraître encore obscures au lecteur, il deviendra dès lors évident que l'idealisme et le formalisme qui prétendent définir la vérité par un rapport de notions, et qui plus est, la font consister dans une pure relation d'identité se placent en dehors de toute vérité. Ils doivent aboutir à cette conclusion paradoxale et absurde que toute pensée est vraie parce que toute pensée est conforme au principe de non contradiction ; et aussi que toute pensée est fausse puisqu'aucune n'est conforme à ce qu'exige le principe d'identité.

II

Le principe d'identité est susceptible d'un triple emploi. On peut l'entendre, 1° soit à propos des choses en soi ou de la nature objective ; 2° soit à propos des choses en tant que pensées seulement ; 3° soit enfin à propos de l'expression verbale de la pensée.

Il est employé dans le premier sens par tous les idéalistes qui identifient la nature avec la pensée, et par ceux qui croient que l'esprit atteint la réalité et l'essence des choses. Il pose alors que l'être en soi est identique à lui-même, qu'il persiste absolument le même à travers la durée ; que ce qui est, est éternellement. Cet usage métaphysique du principe d'identité est à la base de toutes les conceptions qui considèrent l'absolu comme éternellement immobile dans son essence et comme identique à travers la durée.

Il est employé dans le troisième sens par les nominalistes, qui considèrent la pensée comme une langue régulière et bien ordonnée et ne reconnaissent d'autre réalité psychologique à la pensée que son expression. Dans ce sens, il est question d'une application purement grammaticale du principe d'identité : il fonde la distinction des mots et érige en loi que l'on doit toujours conserver à un même mot la même signification et les mêmes déterminations essentielles. Nous trouvons cet emploi superficiel du principe d'identité dans Locke : « Tout ce qu'elle prouve (l'identité) n'emporte dans le fond, autre chose que ceci : que le même mot peut être affirmé de lui-même avec une entière certitude, sans qu'on puisse douter de la vérité d'une telle proposition » (1).

Mais, aucune de ces deux applications du principe d'identité ne saurait nous intéresser immédiatement. En effet, l'interprétation grammaticale et ontologique du principe

(1) Locke. — *Essai sur l'entendement*, liv. V. ch. VIII, § 2.

d'identité se ramènent, en définitive, à une interprétation psychologique qui les contient.

Le principe d'identité, en effet, ne saurait s'appliquer à l'Être en soi qu'en tant qu'il nous est connu, c'est-à-dire en tant que pensé par l'esprit ; en dehors de la pensée que nous en avons, l'Être nous demeure totalement étranger, et nous ne saurions affirmer si le principe d'identité lui convient ou non dans sa sphère objective. La pensée de la chose en soi est donc tout à fait pour nous l'équivalent de cette chose en soi, puisque celle-ci n'existe pour nous que par la pensée. Mais alors, il n'y a plus lieu de parler d'une application ontologique du principe d'identité mais seulement d'une application psychologique. La pensée est donc la seule chose dont le principe d'identité puisse constituer la loi. Supposer une application de ces principes à un noumène, n'a aucun sens. C'est donc une question oiseuse et vaine de demander si le principe d'identité constitue la loi de l'Être en soi, en dehors de la pensée.

Il en va de même pour l'interprétation grammaticale du principe d'identité : elle se ramène à l'interprétation psychologique. La pensée, en effet, est le fondement et le *substratum* de l'expression ; celle-ci n'est absolument rien qu'un vain psittacisme si elle n'est réglée et conditionnée par le mouvement de la pensée ; le mot ne sera identique à lui-même que si la pensée qu'il exprime reste identique à elle-même ; et, au contraire, il sera instable si la pensée elle-même est instable : le mot suit toutes les variations de l'idée. La question de l'application du principe d'identité à la pensée est donc antérieure à celle de l'application de ce même principe à l'expression et en dépend. La fonction grammaticale du principe d'identité est donc subordonnée à sa fonction psychologique et s'y ramène. Cette réduction est essentielle : car elle entraîne la réduction de la vérité conçue comme une pure harmonie de mots, ou encore comme une harmonie de choses en soi, à la conception purement psychologique où la vérité est conçue comme une propriété de la pensée seulement, non de l'expression, ni des objets en tant qu'extérieurs à la pensée.

La première interprétation de la vérité se trouve intégrale dans Hobbes : « Ces mots vrais, vérité, proposition vraie, dit-il, sont absolument équivalents, car la vérité consiste dans les paroles et non pas dans la chose... : la proposition vraie, dit-il encore, est celle dont le prédicat renferme le sujet, c'est-à-dire dont le prédicat renferme le nom d'une chose dont le sujet est aussi le nom » ; et encore : « il n'y a lieu à vérité et à fausseté que dans les esprits de ceux qui se servent du langage » (1). Nous trouvons la même interprétation verbale dans Locke, mais combinée cette fois à l'interprétation ontologique : « La vérité, dit-il, n'est que l'union ou la séparation des signes suivant que les choses mêmes conviennent ou disconviennent » (2).

Mais, de même que toute interprétation du principe d'identité se réduit à l'interprétation psychologique, de même toute conception de la vérité comme une harmonie d'expression, ou comme une harmonie d'objets extérieurs se réduit à la conception de la vérité comme harmonie de pensée. En effet, l'harmonie objective des choses n'est connue qu'en tant que pensée, et non dans son objectivité propre ; et de même l'harmonie verbale sera nécessairement réalisée si elle l'est dans la pensée qui la justifie et dont elle dépend entièrement. La sphère d'application de la vérité est donc réduite à la pensée seulement, comme la sphère d'application des principes logiques d'identité et de non contradiction, qui prétendent la fonder ; il n'y a pas à proprement parler de vérité verbale, ni de vérité des choses ; la vérité est une propriété de la pensée seulement. Mais, de ce que tout usage grammatical et ontologique des principes logiques est réduit à la fonction psychologique, il ne s'ensuit pas que la sphère d'application de ces principes soit encore déterminée. La pensée, en effet, constitue une vaste manifestation où l'on peut distinguer des degrés différents et des moments originaux nettement différenciés.

(1) Hobbes. — *Logique*, ch. III (7° et 8°).
(2) Locke. — *Essai sur l'entend. humain*, liv. IV, ch. V, § 2.

Pour déterminer parfaitement la sphère d'application des principes logiques, il faut donc se demander s'ils fondent l'harmonie de la pensée à tous ses degrés, depuis ses plus humbles manifestations jusqu'à sa plus haute perfection : s'ils fondent la vérité de la pensée analytique, de la pensée concrète et même de la pensée synthétique. Si leur application se restreint aux jugements analytiques, ils ne vaudront que comme fondement de la vérité analytique ; si au contraire leur application est universelle et s'étend uniformément à toute pensée soit concrète, soit abstraite, soit synthétique, ils vaudront comme fondement de toute vérité ; et la vérité dépendra entièrement de la soumission de l'esprit à leur toute puissante juridiction. Si enfin il se trouvait qu'ils ne reçussent aucune application dans tout le domaine de la pensée, et que celle-ci évolue tout entière en dehors de leur juridiction, tout leur prestige comme fondement de la vérité croulerait en même temps que seraient déchues ces vaines idoles logiques.

III

Les principes logiques d'identité et de non contradiction ont été employés successivement ou même simultanément : 1° comme fondement de la vérité de la pensée concrète : 2° comme fondement de la vérité analytique : 3° enfin, comme le fondement de la vérité de toute pensée soit concrète, soit analytique, soit synthétique.

En tant que fondement de la pensée concrète, le principe d'identité exprime la nécessité de concevoir la représentation, l'image et l'idée comme égales à elles-mêmes, et sous la forme de la fixité, de la permanence, de l'immutabilité. Il prend alors la signification d'un principe de distinction ou de spécification qui fait de chaque représentation et de chaque concept un « indiscernable », une individualité propre, distincte de toute autre idée ou notion. C'est en ce sens que l'entend Renouvier : « Afin que la représentation soit d'accord avec elle-même,

dit-il, et plus encore afin qu'elle subsiste, il faut que le même et l'autre soient eux-mêmes distincts. Telle est la forme fondamentale du principe d'identité ou de distinction » (1).

C'est aussi cette signification du principe d'identité que combat Locke en lui reprochant de donner lieu à des propositions frivoles telles que « le cheval est le cheval », « l'homme est l'homme » etc. Il ne voit pas que sous ces propositions tautologiques se dissimule toute une théorie de la représentation et du concept : « Je conviens, dit-il, que le fondement de toutes nos connaissances dépend de la faculté que nous avons d'apercevoir que la même idée est la même et de la discerner de celles qui sont différentes... Mais je ne vois pas comment cela empêche que l'usage qu'on prétendrait faire des propositions identiques pour l'avancement de la connaissance ne puisse être traité de frivole » (2).

Le principe d'identité nous est encore présenté par Hamilton comme le principe qui réalise l'harmonie entre un tout et ses parties, et par conséquent fonde la vérité du concept : « Hamilton, dit Stuart Mill, nous présente l'axiome d'identité comme l'affirmation de l'identité entre un tout et ses parties, ou plutôt entre un concept tout entier et ses parties en compréhension » (3).

On comprend d'après ces textes comment le principe d'identité peut fonder la vérité de la représentation et de l'idée ; il réalise l'harmonie au sein de chacune d'elles, en éloignant de sa compréhension et de son extension tout élément hétérogène et disparate ; il en assure l'homogénéité et l'unité, la fixité et l'immobilité, la distinction et l'individualité. La représentation vraie ou l'idée vraie n'ont besoin dans cette hypothèse d'aucune justification extérieure, provenant de la nature objective : elles tirent toute leur vérité de leur conformité au principe d'identité et de

(1) Renouvier. — *Essais ; Logique générale*, 1re partie, p. 245.
(2) Locke. — *Essai*, ch. viii, § 3.
(3) Stuart Mill. — *Philosophie de Hamilton*, ch. xxi.

non contradiction ; leur vérité consiste tout entière dans l'harmonie intérieure de leurs éléments et n'est nullement conditionnée par un objet extérieur.

Telle est l'application que fait un certain idéalisme du principe d'identité ; telle est la façon dont il peut le déclarer principe ou fondement unique de la vérité de toute pensée concrète.

Le principe d'identité peut être conçu en second lieu comme le fondement de la vérité des jugements analytiques. En ce sens, il fonde l'harmonie non plus au sein du concept ou de la représentation simple, mais au sein du jugement, qui n'est en somme que l'explication et le développement du contenu d'un concept complexe. Il exprime l'unité du sujet et de l'attribut en même temps que la convenance et l'harmonie de ces deux éléments. C'est comme fondement de la vérité des jugements analytiques que Kant envisage le principe d'identité quand il dit que « si le jugement est analytique, la vérité doit toujours pouvoir en être connue *a priori*, en vertu du principe de contradiction » [1]. Dans ce cas également la vérité est conçue comme une harmonie de notions, réalisable *a priori*, en dehors de toute condition objective. Pourvu qu'un jugement analytique n'affirme pas d'un objet une qualité contradictoire de cet objet ou même disparate ; c'est-à-dire, en un mot, pourvu que la qualité affirmée soit identique au sujet, la proposition est vraie : elle est fausse dans le cas contraire ; mais le principe d'identité suffit toujours à établir cette vérité. Tel est le second emploi que l'on peut faire de ce principe.

Enfin, le principe d'identité peut être considéré, et c'est là l'usage le plus étendu et le plus audacieux auquel on puisse le destiner, comme le fondement de la vérité des jugements synthétiques eux-mêmes, c'est-à-dire de ceux où l'attribut n'est pas donné intégralement et *a priori* dans la notion. Un usage aussi universel du principe d'identité comme fondement de la vérité paraît au premier

(1) KANT. — *Critique de la raison pure*, liv. II, ch. II, § 21.

abord si extravagant, que l'on conçoit à peine comment on a pu le soutenir. Et cependant nous le trouvons nettement affirmé par tout idéalisme qui prétend réduire toute réalité à l'esprit, et qui ne laisse subsister dans la nature que la pensée avec son contenu infini. Si dans la pensée en effet, réside toute réalité, il s'ensuit que toute vérité doit tenir en elle, et qu'il suffit pour la développer, de développer la pensée pure ; mais, ce développement ne fera toujours que poser des moments de la pensée c'est-à-dire des identités successives. La vérité consistera dans cette hypothèse à ne rien introduire dans la dialectique de contradictoire à la pensée, ni même d'hétérogène et d'étranger à cette pensée ; la vérité sera une série de moments de la pensée, c'est-à-dire une série infinie ou indéfinie d'identités successives. Cet usage universel du principe d'identité est exactement celui qu'en fait Spinoza, en déduisant toute vérité suivant l'identité et la non contradiction de sa définition de la substance ; il est encore à la base de la dialectique Hegelienne pour qui « l'être est identique au non être » et pour qui tout est contenu dans la notion et en dérive. Cet usage du principe d'identité et de non contradiction comme fondement universel de toute vérité se trouve nettement affirmé par Laromiguière : « Une science parfaite, dit-il, est une suite de raisonnements identiques, dont chacun se compose de propositions identiques qui elles-mêmes sont le rapprochement de deux termes identiques, c'est-à-dire de deux termes sous lesquels il n'y a qu'une seule et même idée »(1). Et encore : « Si toutes les parties d'une science se réduisent à une idée fondamentale, ils s'ensuit que dans une science il n'y a pas réellement progrès d'idées puisque c'est la même idée qui se reproduit toujours. Ce qu'on appelle progrès d'idées n'est donc que progrès d'expression »(2).

Comme on le voit, cet emploi universel du principe

(1) Laromiguière. — *Discours sur le raisonnement*, p. 400.
(2) Laromiguière. — *Œuvres*, p. 404.

d'identité est bien à la base de toute théorie idéaliste de la connaissance. Puisque la pensée et l'esprit ont seuls l'existence et qu'il ne subsiste en dehors d'eux aucune réalité hétérogène pour les conditionner, la pensée ne peut que se poser éternellement elle-même, tantôt sous une forme et tantôt sous une autre, mais elle ne réalise ainsi qu'une série d'identités. La pensée isolée du monde extérieur ou plutôt élevée à l'absolu, n'est astreinte dans ses manifestations successives et dans son développement qu'à s'accorder avec elle-même, à n'admettre dans son sein aucun élément disparate, contradictoire d'elle-même : en un mot, elle n'est rigoureusement tenue qu'à observer la loi de non contradiction et d'identité pour réaliser toute vérité et épuiser la série des déductions possibles. Ainsi le principe d'identité étant susceptible d'une triple fonction, nous avons à nous demander s'il est propre à la remplir ; c'est à dire : 1° s'il peut fonder une harmonie au sein de la représentation et de l'idée et par conséquent leur vérité ; 2° s'il peut assurer la vérité du jugement analytique indépendamment de toute condition objective ; 3° enfin s'il fonde *a priori* la vérité de toute pensée, tant de la pensée concrète que de la pensée analytique et du jugement synthétique, ou si, au contraire, il n'est la loi d'aucune pensée et ne fonde à lui seul aucune vérité.

En répondant à cette triple question nous validerons ou nous invaliderons la solution idéaliste du problème de la vérité.

IV

Et d'abord, le principe d'identité est-il la condition nécessaire et suffisante de la vérité de la pensée concrète ; fonde-t-il l'harmonie des éléments de la sensation, de la représentation et de l'idée, et en compose-t-il l'unité ? Est-il le principe de distinction de chaque élément de la pensée et par conséquent le principe de leur réalité, de leur individualité, de leur vérité ?

Qu'est-ce à dire que la sensation ou la représentation

directe est identique à elle-même et que sa vérité consiste dans cette identité ? Faut-il l'envisager, pour en affirmer la conformité au principe d'identité ou de non contradiction, dans un instant sans durée, ou au contraire en deux moments successifs de la durée ? S'il faut envisager l'intuition dans l'instantané, on détruit par là même la possibilité de la représentation. En effet, aucune intuition ne peut être instantanée ; celle même que produit l'éclair doit revêtir une certaine durée pour être perçue comme état de conscience ; la vibration qui précède et produit l'état de conscience a une étendue ; elle est un véritable mouvement et un mouvement ne peut s'effectuer que dans la durée. Peut-être allèguera-t-on que nous pouvons découper dans le phénomène de représentation des éléments infinitésimaux, que nous pouvons les considérer comme instantanés et par conséquent comme identiques à eux-mêmes dans l'instant où ces éléments deviennent conscients. Mais il est bien évident que la représentation, de quelque nature qu'elle soit, visuelle, tactile ou auditive est un phénomène concret qui n'admet aucune divisibilité. Comment distinguer des éléments instantanés dans le processus conscient qui nous révèle la présence d'un objet ? Comment prendre conscience d'un élément instantané de représentation puisque aussitôt qu'il devient conscient il doit s'être évanoui. Ne pouvant percevoir l'instantané, nous ne pouvons par conséquent le concevoir comme identique à lui-même ; la conscience de l'identité d'une intuition avec elle-même exige précisément que cet état dure.

Mais si cet état dure, il cesse aussitôt d'être identique à lui-même. La durée est contradictoire et destructrice de l'identité de tout état de conscience. Par le seul fait qu'un état dure, il se différencie, c'est-à-dire s'intègre ou se désintègre. L'intégration ou la désintégration peut être très faible, ou même imperceptible, si la durée elle-même est très courte ; mais elle coexiste toujours avec la durée si petite soit-elle, et c'est assez pour détruire l'identité de tout état de conscience. Si la durée est relativement

grande, l'état de conscience, loin de se conserver identique, se dénature absolument jusqu'à devenir radicalement différent de ce qu'il était d'abord. C'est ce qui arrive lorsqu'une grande variété d'états représentatifs se succèdent dans la conscience, comme lorsque l'œil admire un paysage, ou que l'oreille perçoit une harmonie.

Outre cette différenciation involontaire et objective d'états de conscience, il se produit encore une différenciation en quelque sorte subjective, due à l'état instable du sujet et à son émotibilité variable : l'état représentatif se colore toujours de la masse d'émotions qui affectent le sujet et par conséquent participe toujours dans des proportions diverses à leur incessante variabilité. Cette variabilité est d'ailleurs à la fois qualitative et quantitative, qualitative lorsqu'il y a substitution d'une perception à une perception différente : et quantitative, lorsque la même perception subsiste mais avec un accroissement ou une diminution progressive d'intensité. Cette variabilité incessante de la représentation est d'ailleurs essentielle à son existence : la conscience ne se maintient que par le mouvement et le changement : essayer de fixer la conscience sur un état qui demeurerait rigoureusement identique à lui-même ce serait l'anéantir.

Ce qui est vrai de la représentation actuelle, l'est à plus forte raison de la représentation passée, c'est-à-dire de l'image ou du souvenir. Aucune image n'est absolument identique avec elle-même dans un intervalle si petit soit-il. Car si les contours de la représentation directe sont limités et parfaitement définis grâce à la permanence en dehors de la conscience d'une cause relativement stable, il n'en est plus de même pour l'image : celle-ci est toujours illimitée et imprécise; elle est essentiellement flottante et aux contours indécis : elle s'enfle et s'enrichit à la moindre excitation, de même qu'elle s'appauvrit et se dessèche aussitôt que l'attention cesse de s'y appesantir, ou que l'intérêt que nous avons à la faire surgir plus complète disparaît. La mobilité de l'image est encore plus grande que celle de la représentation : son équilibre est infiniment moins

stable : la moindre variation des conditions physiologiques suffit à déterminer en elle un mouvement d'intégration ou de désintégration, d'assimilation ou de désassimilation qui nous ôte tout espoir de l'envisager à n'importe quel moment comme rigoureusement identique à elle-même.

On pourrait nous objecter peut-être que nous entendons mal l'identité, et que c'est pour cela que nous ne la trouvons nulle part. L'identité pourrait-on nous dire ne consiste pas dans cette irréalisable similitude absolue d'une représentation ou d'une image en deux instants successifs ; mais dans cette cohésion qui existe entre les diverses molécules, si l'on peut ainsi dire, qui composent la représentation ou l'image, et qui fait que chacun de ces états de conscience a une individualité propre et un nom particulier. Mais, même en ce sens, on ne voit pas où est l'identité de la représentation ou de l'image avec elle-même. Sans doute il existe une cohésion entre les éléments de la représentation ou de l'image, mais cette cohésion possède deux caractères essentiels qui détruisent toute identité dans son sein. Cette cohésion est une cohésion d'éléments absolument hétérogènes : la représentation se compose de sensations dérivées de plusieurs sens et par conséquent différentes ; outre cette variabilité qualitative, chacun des éléments de la représentation a une intensité et une tonalité propres relatives à l'organe correspondant. En second lieu, cette cohésion est indéfinie ou indéterminée, en ce sens que l'on peut faire entrer dans la composition de la représentation un grand nombre de qualités ou de propriétés nouvelles qui n'en détruisent nullement l'individualité et la spécificité. Ce double caractère de la représentation, d'admettre dans son sein des éléments d'origine et de nature différentes, et en second lieu d'être indéterminée en compréhension, empêche de la considérer comme un tout immuable et comme identique à elle-même.

Le principe d'identité n'a donc rien à voir avec la représentation concrète; celle-ci évolue et se produit com-

plètement en dehors de sa juridiction. Si le principe d'identité a un empire il faut le chercher ailleurs.

Nous avons donc à poursuivre nos investigations et à nous demander si le principe d'identité remplit quelque fonction vis-à-vis de l'idée et en fonde la vérité *a priori* : ou si, au contraire, l'idée comme la représentation évolue en dehors de la sphère du principe d'identité et tire sa vérité d'une tout autre source.

Concevoir l'homme, le mammifère, le vivant ou l'être, n'est-ce pas les concevoir comme nécessairement et absolument identiques à eux-mêmes ? Concevoir ces concepts comme différents d'eux-mêmes ce serait semble-t-il les détruire ou les remplacer par d'autres ; ils sont ce qu'ils sont ; ils ne peuvent être autre chose qu'eux-mêmes sans qu'aussitôt ils cessent d'exister. Il semble donc bien que dans la sphère de l'idée du moins, le principe l'identité reçoit une application universelle et qu'il fonde la vérité c'est-à-dire l'harmonie du concept.

Ce n'est là pourtant qu'une apparence. La nécessité de penser le concept comme identique à lui-même provient d'une fausse conception de l'idée qui ne correspond pas à la réalité. Cette conception toute scholastique pose en fait que l'idée est, ou une réalité immuable, éternelle et absolue ; ou encore que l'idée repond à une définition limitée également immuable : c'est-à-dire en d'autres termes, que sa compréhension et son extension sont définies parfaitement et à jamais déterminées. Dans l'hypothèse réaliste ou même dans une certaine forme de l'hypothèse conceptualiste, il est évident que le principe d'identité remplit une véritable fonction, et qu'il exprime bien la loi universelle de toute pensée. Ici l'idée est évidemment identique à elle-même et indépendante de la durée, puisqu'on pose *a priori* cette fixité, cette immutabilité éternelle, cette identité du concept. Mais, outre qu'il faut se livrer à un illuminisme dangereux pour voir ainsi le concept au sein de l'absolu dans une immutabilité absolue et dans une éternelle identité, il est trop évident qu'une pareille affirmation n'est nullement prouvée

par l'observation. Une telle hypothèse au contraire est en parfaite contradiction avec les données immédiates de la conscience, seuls faits positifs que l'on puisse invoquer lorsqu'il s'agit de déterminer la nature et le contenu du concept.

Si nous consultons les données immédiates de la conscience, le concept nous apparaît aussitôt comme absolument étranger au principe d'identité, comme instable, soumis aux perturbations de la durée, en même temps qu'à la quantité des expériences concrètes qu'il synthétise. En effet le contenu du concept n'est jamais fixe ni absolument déterminé ; son extension aussi bien que sa compréhension sont dans une incessante variabilité L'idée considérée dans sa réalité concrète n'est pas un être immuable mais un être soumis à l'évolution ; en elle s'accomplit, comme au sein de tout élément de pensée, un double mouvement ; l'un d'intégration, par lequel de nouvelles représentations sont rapportées à son unité et de nouvelles ressemblances assimilées ; l'autre de désintégration, par lequel le contenu de l'idée se vide peu à peu des anciennes représentations oubliées ou d'anciens éléments concrets autrefois intégrés dans son unité et reconnus depuis inassimilables par ce concept. C'est ainsi, par exemple, que le concept de mammifère s'est enrichi par le progrès de la science de nouveaux éléments et que, d'autre part, il s'est appauvri de certains autres éléments, ou qui ne lui convenaient pas, ou qui ont disparu parce que la représentation correspondante a disparu.

Outre cette intégration et cette désintégration générales causées par le progrès de la science, il existe encore une forme élémentaire de cette intégration et de cette désintégration qui est relative à l'individu, au nombre et à la qualité de ses expériences.

En effet, un concept donné n'a pas pour tous les individus la même valeur, la même extension ni la même compréhension. Tel concept qui pour un ignorant n'a aucune valeur, et ne correspond dans son intelligence à aucune

représentation, revêt une signification pour le savant, tel autre, qui dans une intelligence ne correspond qu'à un nombre restreint d'expériences, répond chez un autre à une infinité d'expériences très variées et très riches. Enfin dans un même individu le concept est encore soumis à ce double mouvement d'intégration et de désintégration. Il révèt successivement des valeurs très différentes : il peut répondre au début de l'expérience à une seule représentation et se réduire à ce mince contenu : il peut s'enrichir avec le progrès de l'expérience, jusqu'à devenir absolument adéquat à la totalité des objets qu'il peut virtuellement contenir dans son unité, quoique le plus souvent cette limite soit extrêmement difficile à atteindre. Enfin il peut ne renfermer aucun contenu, et alors il n'existe plus à titre de pensée, mais seulement à titre de mot.

Outre ces deux causes extérieures de variabilité, dont l'une dépend de l'état de la science, et l'autre de l'état de l'expérience individuelle, il existe une troisième cause d'instabilité qui empêche le concept d'être identique à lui-même en deux instants successifs, c'est le phénomène de mémoire. A supposer le concept défini et rigoureusement déterminé à un moment du temps, il reste encore soumis à une variabilité provenant de la qualité de la mémoire, de son exactitude, de sa fidélité de sa rapidité. La mémoire à propos d'un concept auquel elle fournit son contenu concret, peut évoquer soit la totalité de l'expérience, soit une partie seulement de l'expérience passée si elle est infidèle ou si l'esprit pour atteindre son but n'a pas besoin d'une évocation intégrale des souvenirs qui se rapportent à l'idée en question. Cette possibilité d'évoquer sans cesse de nouvelles propriétés du concept et d'accroître sans cesse son extension, ou au contraire de négliger certaines qualités, maintient le concept dans une perpétuelle instabilité ; on ne peut l'en tirer que par une brutale abstraction des conditions où se produit le phénomène de conscience. Le principe d'identité n'a donc ici aucune application.

Comment fonderait-il la vérité de l'idée transcendante

ou absolue, qui dans l'état actuel de la philosophie est essentiellement indéfinie. Notre conception de l'absolu en effet, est susceptible également d'intégration et de désintégration : elle peut au gré de la pensée métaphysique s'enrichir d'une foule de nuances et de qualités qui la maintiennent dans une constante instabilité au sein de la conscience. L'absolu peut être conçu comme personnel ou impersonnel, conscient ou inconscient, mobile ou immobile, immanent ou transcendant. Cette possibilité indéfinie de lui attribuer de nouvelles propriétés fait que ce concept qui, au premier abord, semble devoir demeurer identique à lui-même et affranchi de toute variabilité, se présente dans la conscience avec une possibilité indéfinie d'intégration ou de désintégration qui rompt tout équilibre et supprime tout espoir de le rendre conforme à l'identité. Le concept d'absolu est donc flottant comme toute idée, parce qu'il est susceptible de s'intégrer ou de se désintégrer sans que ce mouvement qui s'accomplit en lui puisse être un seul instant arrêté ou retardé. Ce n'est encore ici que par une grossière abstraction des nuances dont se colorent les phénomènes et de leurs métamorphoses insaisissables, que l'on peut considérer le concept comme identique à lui-même en deux moments de la durée ; en réalité il se trouve dans un état de perpétuel équilibre instable, qui le fait osciller tantôt d'un côté et tantôt de l'autre suivant qu'il s'intègre ou se désintegre.

Si le concept possède une vérité propre, il faut donc cesser de la chercher dans une irréalisable conformité au principe d'identité, dans une harmonie subjective de ses éléments suivant ce principe ; mais à une tout autre source, comme nous avons vu qu'il était nécessaire de le faire pour la représentation et l'image. Les principes de l'idéalisme et de la logique pure sont incapables de fonder la vérité de la pensée concrète ; sa vérité a donc une autre origine et consiste dans d'autres propriétés que dans une vaine harmonie de cette pensée avec elle-même.

V

Si nous ne trouvons rien dans la matière de la pensée qui nous révèle une application du principe d'identité ; si, au contraire, la pensée concrète est antipathique à l'identité et tire sa vérité d'ailleurs, peut-être l'identité est-elle la loi du jugement analytique, c'est-à-dire de celui où l'attribut est donné et compris *a priori* dans la compréhension du sujet (1). Nous avons donc à nous demander si le jugement analytique reçoit sa justification du principe d'identité et s'il en tire sa vérité, ou si elle lui vient d'ailleurs.

En analysant le jugement analytique, nous sommes obligés de constater qu'il constitue comme la pensée concrète, et plus évidemment encore, une violation radicale du principe d'identité, et que s'il renferme quelque vérité c'est d'ailleurs qu'il la tient. Le jugement analytique, en effet, est l'affirmation qu'une propriété est inhérente à un sujet, que l'étendue est résistante, qu'un triangle a trois angles etc... Or, comment identifier la qualité avec le sujet, la partie avec le tout, sans réaliser une assimilation absolument répugnante à l'esprit, et sans détruire par conséquent la réalité de la pensée. La notion de trois angles n'est nullement adéquate et identique à la notion de triangle ; celui-ci renferme outre ses trois angles une multitude de propriétés, telles qu'une certaine proportionnalité et une certaine disposition de ces angles qui ne sont nullement contenues dans la notion de trois angles. Dans ce jugement l'esprit accomplit un véritable mouvement de désintégration : il passe d'un concept relativement riche à un concept relativement pauvre et inférieur.

Mais qu'il y ait assimilation ou désassimilation d'éléments, un tel jugement constitue toujours une rupture

(1) KANT. — *Critique de la Raison pure*, introd. IV., § 11. « Les jugements analytiques sont donc ceux dans lesquels cette liaison du prédicat et du sujet se conçoit par identité ».

d'équilibre et d'identité. Le jugement ne peut subsister qu'à cette condition. Sans elle on n'aurait plus qu'une insignifiante tautologie : et encore une tautologie constitue-t-elle, à parler rigoureusement, une rupture d'identité, puisque nous avons vu le concept soumis à une perpétuelle altération qui ne lui permet pas de demeurer identique dans deux moments successifs de la durée. Le jugement analytique consiste toujours dans une certaine différenciation et ne subsiste qu'à cette condition : c'est ce qu'affirme Hegel en propres termes : « Je veux dire que le jugement est cette différenciation que pose en elle-même et en vertu de sa propre activité la notion, différenciation qui est aussi une particularisation (1) ».

Si le jugement analytique, où le prédicat est contenu *a priori* dans la compréhension du sujet, constitue une rupture d'identité, à plus forte raison en est-il de même du jugement synthétique. Ici, en effet, l'attribut affirmé du sujet peut en être radicalement différent et n'avoir qu'un rapport contingent avec ce sujet : telle est par exemple la sphéricité affirmée de la terre, le mouvement affirmé de tous les astres. La qualité affirmée ne peut plus être déclarée identique au sujet dont elle est affirmée : car la sphéricité est différente de la planète terrestre, le mouvement est loin d'être identique aux astres (2). S'il existe quelque vérité d'un jugement synthétique, cette vérité ne peut évidemment lui venir de sa conformité au principe d'identité, puisqu'il est la négation radicale de ce principe : la vérité de cette forme du jugement ne peut donc consister dans une pure harmonie de la pensée avec elle-même, mais doit nécessairement dériver d'une autre source.

La pensée réelle est au contraire essentiellement antipathique au principe d'identité. Elle ne subsiste que par

(1) Hegel. — *Logique :* Notion subjective (trad. Vera p. 225).

(2) Stuart Mill : *Phil. de Hamilton*, ch. 21. Il est clair que le principe d'identité ne peut pas rendre compte de cette opération de la pensée (le jugement synthétique) puisqu'elle introduit un nouvel élément qui n'est identique en rien avec ce qui existait déjà dans la pensée (p. 458).

une perpétuelle rupture d'équilibre et d'identité : elle consiste dans une position de différences successives qui seules peuvent donner lieu à un mouvement et à un progrès. La pensée, pour être féconde, doit être discontinue, sauter d'une idée à une autre, combiner des éléments hétérogènes, accomplir successivement un mouvement d'assimilation et de désassimilation, rompre à tout instant l'identité. Toute représentation, toute idée, tout jugement constituent une courte évolution, par laquelle certains éléments s'intègrent tandis que d'autres se désintègrent. L'identité est sans cesse brisée par l'afflux incessant de nouvelles idées et de nouvelles notions qui développent les précédentes, tandis que d'autres s'éteignent peu à peu, ne laissant dans la conscience qu'une trace indéfinie et flottante.

Rien n'est plus aisément vérifiable que cette perpétuelle rupture d'identité qui se produit au sein de la pensée. Prenons une proposition quelconque, celle-ci de Bossuet par exemple : « Celui qui règne dans les cieux et de qui dépendent tous les empires, etc... Nous y découvrons une perpétuelle rupture d'identité résultant du mouvement même de la pensée qui passe d'un objet à un objet dissemblable, tels sont les objets désignés par les mots : Dieu, règne, cieux, glorifie, loi, peuple, donner, plaisir, grand, terrible, leçon, etc... L'hétérogénéité du concept est ici si évidente qu'il est inutile d'y insister ; elle s'impose à l'observation comme un fait inéluctable.

Mais ce n'est pas tout : le seul concept qui semblerait devoir demeurer identique à lui-même aux divers moments du processus de la pensée de Bossuet, et qui forme l'unité de tous ces éléments disparates, le concept de Dieu, subit lui-même avec le progrès de la pensée un mouvement d'intégration par lequel de nouvelles propriétés y adhèrent et par lequel toute identité est détruite. Ce concept se développe et s'enrichit d'une foule d'éléments nouveaux à la fois affirmés et remémorés, à mesure que l'évolution de la pensée se poursuit, que le temps s'écoule, que les affirmations se multiplient, que les associations surgissent

à la conscience ; l'idée se nuance d'une teinte propre à la pensée oratoire et à la doctrine particulière de l'orateur.

Ce n'est que par une grossière analyse du phénomène qui se développe dans la conscience et par une abstraction brutale des nuances et des particularités, que l'on peut méconnaître l'incessante différenciation qui se produit au sein de toute pensée et qui rompt inévitablement toute identité.

Il serait facile d'ailleurs après avoir établi que toute pensée ne subsiste que par une rupture continue d'identité, de démontrer qu'un esprit qui voudrait se conformer au principe d'identité ne pourrait accomplir aucune des fonctions principales qui constituent la pensée.

Un esprit assujetti au principe d'identité ne peut percevoir différents objets en succession ; car le premier n'est point identique au second, ni le second au troisième ; quelque semblables que puissent être deux perceptions, il subsiste toujours entre elles des différences de position soit dans le temps, soit dans l'espace, qui rendront vaine toute tentative de les identifier. Un tel esprit ne pourrait non plus abstraire. Comment isoler une qualité du groupe et du plexus où elle est donnée, pour la poser séparément comme propriété commune à plusieurs groupes, si l'esprit est astreint à l'identité, c'est-à-dire à la stérile affirmation que le groupe est tel groupe ?

Un tel esprit est incapable de généralisation ; comment comparer et fondre dans une même notion générale (vertébré par exemple) deux intuitions individuelles (celles de cheval et d'ablette ?) Ce serait s'insurger évidemment contre le principe d'identité, le violer et poser qu'une hétérogénéité est une identité, c'est-à-dire en un mot se contredire.

Impossible enfin à l'esprit astreint au principe d'identité de formuler la moindre définition. Comment caractériser l'homme par l'animalité et la raison sans briser l'identité ? Les attributs « animal » et « raisonnable » ne deviendront jamais l'équivalent absolu du concept d'homme : celui-ci contient beaucoup plus de notions et des notions tout à

fait différentes du concept hybride : animal-raisonnable. Supposons un éléphant raisonnant comme nous sur la quantité pure, sur Dieu, sur le monde extérieur ; supposons qu'il s'occupe de politique et tourne des télescopes vers les astres, en un mot qu'il accomplisse tous les actes réputés les plus rationnels. Nous aurons réalisé un animal raisonnable ; nous n'aurons pas un homme et personne ne s'y trompera : des différences de configuration, de structure, de dimensions, de forme dans les membres, etc., subsisteront toujours qui nous empêcheront de lui appliquer intégralement le concept d'homme. Ce sera un éléphant devenu raisonnable, non un éléphant identique à l'homme. La pensée dans les définitions réalise donc toujours, même dans celles qui paraissent conformes à l'identité, une évolution, une différenciation qui détruit toute conformité au principe d'identité.

Ce qu'une logique ambitieuse et dédaigneuse des détails de l'expérience et de l'observation a pris pour une position d'identités successives : ce qu'elle a érigé illégitimement en loi universelle de la pensée, c'est ce que l'on pourrait appeler la loi de fusion des ressemblances dans un concept ou unité d'aperception, procédé tout différent de l'identification. C'est le procédé décrit par Spencer sous le nom d'assimilation ou d'intégration des états de conscience, et connu dans la psychologie classique sous le nom plus populaire de généralisation.

Lorsque je prends conscience par la réflexion des divers éléments confus de ma perception ; lorsque se forme en moi d'une façon latente, par l'agglutination progressive de mes expériences semblables une notion synthétique de l'ensemble de ces expériences ; lorsque je classe par un jugement un objet quelconque dans une catégorie de mon entendement ; lorsque enfin, j'opère une classification de rapports complexes ou de jugements, je ne fais toujours qu'intégrer des états de conscience relativement simples dans d'autres états de conscience plus complexes et plus synthétiques par rapport aux premiers. Et lorsque ayant atteint par une intégration progressive d'états de cons-

cience, à ces centres de perspective, j'essaye de dérouler en sens inverse la série des panoramas collectionnés ; ou, sans métaphore, de déduire le contenu de mes synthèses, je ne fais qu'accomplir la désintégration d'états de conscience primitivement intégrés, une sorte de désassimilation, en un mot, analogue à celle qui se produit au sein même de l'être vivant lorsqu'il rend au milieu extérieur les éléments qu'il lui a primitivement empruntés. Cette alternance constitue tout le mécanisme de la pensée humaine.

Mais, dans ces deux actions symétriques de l'esprit, centrifuge et centripète, comme les appelle Spencer, où voit-on la fonction du principe d'identité ? Qu'a-t-il à faire dans ce double mouvement continu de différenciation de la pensée ? Sa fonction, il faut l'avouer, nous semble bien près de celle de la « mouche du coche » ; elle se réduit au néant. Bien plus, sa tyrannie si elle était possible produirait un vrai désastre : l'arrêt définitif de la pensée et de l'évolution mentale. Comment un principe aussi fatal pourrait-il servir de fondement et de critérium de la vérité de notre pensée ?

VI

Le principe d'identité conçu comme le fondement unique de toute vérité constitue donc une véritable idole logique qu'il faut renverser et fouler aux pieds. C'est un principe de la vieille philosophie réaliste qui considérait le concept comme un être en soi, immuable, soustrait au temps et à l'espace, affranchi de toute condition et de toute altération, éternellement identique à lui-même. C'est encore une superstition de la philosophie idéaliste ou déductive qui se croit en possession de concepts *a priori* où réside toute vérité et d'où l'on peut la tirer analytiquement, sous la seule condition de conformer son esprit au principe d'identité. Ce principe est enfin un produit de l'abstraction la plus orgueilleuse qui méconnaît les nuances et l'instabilité continuelle de la pensée, un produit enfin de l'imprécision métaphysique et d'une vaine scholastique.

Le principe d'identité confronté avec les données immédiates de la conscience, ne se soutient plus, ni comme principe universel de la pensée, ni comme fondement de la vérité. L'esprit conditionné par le principe d'identité ne pourrait jamais poser autre chose que la formule stérile : A est A ; il serait figé éternellement dans cette perpétuelle forme sans jamais pouvoir [illegible] sa connaissance. Prétendrait-on assimiler [illegible] différentes, on se révolterait contre cette loi rigide : voudrait-on même simplement varier le contenu [illegible] qui en est le symbole, on sortirait immédiatement de l'enceinte du principe d'identité en posant une diversité d'intuitions ou d'idées.

Le principe d'identité loin de constituer le fondement de la vérité, est un principe de destruction de la pensée ; loin de la rendre possible, il la nie. Dès que l'esprit viendrait à se conformer à ce principe il cesserait de fonctionner ; il se figerait et s'immobiliserait éternellement dans la contemplation stérile de la notion identique. L'identité n'est donc pas le fondement [illegible] vérité, mais seulement la limite à laquelle la pensée se détruit et s'anéantit. Laromiguière a parfaitement compris cette inaptitude radicale du principe d'identité à conditionner la pensée et à fonder la vérité. C'est pourquoi il a essayé de restreindre sa signification et de le remplacer par un principe d'identité partielle ou par [illegible]. « Dans une proposition, dit-il, ne peut-il y avoir [illegible] total ou partiel d'une idée, nous [illegible] deux espèces d'identité : l'identité totale et l'identité partielle » (1).

Mais une pareille tentative était nécessairement destinée à échouer, parce qu'elle tend à réaliser une contradiction. En effet, l'expression « identité partielle » est une formule sans contenu, un néant par la synthèse inintelligible de deux notions contradictoires ; autant vaudrait parler d'une identité non identique, une telle expression serait tout aussi compréhensible.

(1) Laromiguière. — *Discours sur l'identité du raisonnement.*

Si d'ailleurs on refusait de reconnaître dans cette bizarre alliance de mots une contradiction, il faudrait avouer alors qu'une pareille restriction est parfaitement stérile, ou n'est autre chose que la négation pure et simple du principe d'identité. En effet, si l'identité de la pensée avec elle-même n'est que partielle, il sera toujours possible de distinguer dans un jugement deux sortes d'éléments; les uns identiques et par conséquent vrais, puisque la vérité consiste dans la conformité de la pensée au principe d'identité; les autres non conformes à l'identité, hétérogènes et par conséquent faux. Cette identité partielle se résout donc en une identité parfaite posée en face d'une non-identité; mais nous savons que la pensée ne peut dans aucun cas être identique à elle-même, et que cela n'a aucun sens. Reste donc que la pensée soit sans cesse différente d'elle-même, sans cesse hétérogène et sans cesse différenciée, parce qu'elle est soumise à une évolution constante, à un processus nécessaire qui la pousse à tout instant hors d'elle-même et la force à se nier comme pensée actuelle pour se retrouver un peu après plus riche, plus intégrée et plus féconde.

L'identité partielle n'est donc chez Laromiguière que l'aveu de l'impuissance radicale du principe d'identité à devenir la loi de la pensée réelle, et à fonder la vérité idéaliste, c'est-à-dire l'harmonie de la pensée avec elle-même.

Cette opinion nous la trouvons exprimée dogmatiquement d'ailleurs par toute philosophie qui admet une évolution de la pensée et qui ne considère pas le concept comme une cristallisation abstraite, rigide et immuable.

Hegel ne tarit pas de mépris pour le principe d'identité : « Des propositions suivant ce prétendu critérium de la vérité, une planète est une planète, le magnétisme est le magnétisme, l'esprit est l'esprit, sont avec raison, considérées comme stupides. C'est là la véritable expérience universelle. L'école qui reconnaît ces lois a depuis longtemps perdu tout crédit auprès de la raison comme auprès du bon sens ».

Et encore : « Cette proposition A est A, loin d'exprimer

une loi réelle de la pensée n'est autre chose qu'une loi de l'entendement abstrait. D'abord elle est démentie par sa forme même, car une proposition fait croire à une différence du sujet et du prédicat, tandis que celle-ci n'accomplit pas ce qu'exige sa forme. Mais elle est surtout annulée par les autres lois de la pensée qui érigent en loi l'opposé de celle-ci ».

Enfin il reconnaît qu'il « n'y a pas d'intelligence qui pense ou se représente ou exprime ses pensées et ses représentations suivant cette loi, et cela par la raison qu'il n'y a pas d'être de quelque espèce qu'il soit qui existe suivant elle » (1).

Le disciple accentuant encore la doctrine du maître, attribue au principe d'identité les erreurs où tombe l'esprit : « Loin que l'identité et la non contradiction, dit-il, soient la règle du vrai, elles sont une source d'illusion et d'erreur parce que la différence, l'opposition et la contradiction constituent la loi universelle des choses ». « Et en effet, ajoute-t-il, il n'y a pas de principe à qui la raison et l'expérience donnent plus de démentis qu'au principe de contradiction, et s'il est admis comme signe du vrai, c'est, il faut le croire, qu'il n'est pas convenablement compris ». Et enfin : « Bien loin que l'absence de contradiction soit la loi fondamentale des choses, plus nombreuses et plus profondes sont les contradictions d'un être, plus remplie est son existence et plus haute est sa perfection » (2).

Spencer considère de même le changement, la rupture d'identité comme la condition même de la conscience et de la pensée : « Un état de conscience uniforme, dit-il, est en réalité une non-conscience. Quand les changements cessent dans la conscience, la conscience cesse. Si donc un changement incessant est la vraie condition sous laquelle seule la conscience peut continuer, cela semble donc une conclusion nécessaire que les divers phénomènes de conscience soient tous résolubles en changements ; que

(1) Hegel. — *Logique*, *Doctrine de l'essence* (trad. Vera p. 191.
(2) Vera. — *Introduction*, ch. IV, p. 37.

des changements sont les éléments constitutifs de toute pensée, que toute intuition, toute conception, toute conclusion se composent de changements arrangés d'une manière particulière et sont décomposables en changements » (1).

Il devient évident après notre analyse et ces aveux de la psychologie évolutionniste que le principe d'identité est radicalement impuissant à fonder une forme quelconque de vérité. Si, d'une part, en effet, aucune pensée n'est identique à elle-même et que d'autre part la vérité soit conçue cependant comme un accord de la pensée avec elle-même suivant l'identité, la conclusion qui s'impose, c'est qu'il n'existe pas de vérité, dans ce sens du moins, et que par conséquent l'idéalisme et le formalisme qui refusent de la concevoir autrement, se placent au-dessus ou en dehors de toute vérité.

C'est bien cette position périlleuse, en effet, qu'essayent de tenir la dialectique pure en prétendant se développer en dehors et au-dessus de toute expérience ; et aussi la logique formelle et toute syllogistique en général, en négligeant la matière de la connaissance et en poursuivant sans aucun souci des conditions objectives qui s'imposent inévitablement à toute pensée, la série creuse de leurs déductions identiques. Il n'est plus étonnant après cela si le sens commun qui a parfois la divination de l'instinct, et si l'empirisme qui se refuse à ces audacieux affranchissements s'entêtent à dénier toute vérité aux systèmes idealistes et en général à toute pensée qui n'a pour se légitimer qu'une vaine conformité au pseudo-principe logique d'identité.

VII

Nous aurions démontré l'impossibilité d'une vérité conçue comme une pure harmonie de la pensée avec elle-même, si nous démontrions que les principes d'identité

(1) Herbert Spencer. — *Principes de Psychologie*, p. 2, ch. xxvi, § 377.

et de non contradiction qui sont conçus par l'idéalisme et le formalisme comme la condition suffisante et nécessaire d'une telle vérité, sont non seulement impropres à établir une vérité quelconque, mais encore ne peuvent devenir la loi d'aucune pensée.

Nous avons déjà partiellement fait cette démonstration en prouvant que le principe d'identité, loin de pouvoir fonder une vérité détruirait toute pensée qui lui serait conforme.

Mais, il reste encore à discuter un autre principe qui est conçu souvent comme le fondement nécessaire et suffisant de l'harmonie de la pensée avec elle-même, et auquel le principe d'identité a plus d'une fois été ramené : il s'agit du principe de non-contradiction.

Pour que notre démonstration soit complète il est donc nécessaire d'examiner si le principe de non contradiction peut à lui seul fonder l'harmonie de la pensée avec elle-même, ou si, au contraire, il n'est comme le principe d'identité la loi d'aucune pensée, et est impropre de ce fait à fonder n'importe quelle forme de vérité.

Le principe de non contradiction affirme moins de choses que le principe d'identité proprement dit : celui-ci, en effet, signifie que tout est identique à tout, que l'unité absolue et indivisible doit être réalisée dans la pensée : que non seulement la contradiction ne doit pas subsister dans l'esprit, mais qu'il ne doit pas même subsister d'hétérogénéité, de différenciation au sein de la pensée vraie. Le principe de non contradiction, au contraire, affirme seulement la nécessité de supprimer toute contradiction dans la pensée, c'est-à-dire toute négation radicale et simultanée, toute opposition absolue : il laisse subsister l'hétérogénéité et la différenciation au sein de la pensée, il ne récuse que la contradiction absolue. Il faut remarquer d'ailleurs que la signification restreinte du principe de non contradiction a parfois été transportée au principe d'identité, et réciproquement on a parfois transporté au principe de non contradiction la signification plus étendue du principe d'identité.

Enfin, il faut noter que le principe de non contradiction

peut être conçu aussi, séparément ou à la fois, comme fondement de la vérité de la pensée concrète, de la vérité des jugements analytiques, et souvent même comme la condition suffisante ou simplement nécessaire de la vérité des jugements synthétiques.

Comme fondement de la vérité de la pensée concrète, le principe de non contradiction signifie que l'esprit ne doit admettre aucun concept enfermant une contradiction, tel que cercle-carré, absolu-relatif, fini-infini, etc. Comme fondement de la vérité des jugements analytiques, il postule que l'on ne doit affirmer d'un sujet, aucun attribut contradictoire de ce sujet, et que la non-contradiction est la condition à la fois nécessaire et suffisante de la vérité d'un tel jugement. Enfin, comme principe du jugement synthétique, il signifie qu'aucun attribut contradictoire d'un sujet n'en peut être affirmé, mais que cette conformité du jugement synthétique au principe de non contradiction, n'en constitue pas cependant la vérité intégrale, mais seulement la vérité formelle. Il est employé dans ce dernier sens par Kant : « La condition générale quoique purement négative, dit-il, de tous nos jugements est qu'ils ne se contredisent pas ; autrement ils ne sont rien par eux-mêmes » ; et encore : « Le principe : « un attribut qui répugne à une chose ne lui convient point », s'appelle principe de contradiction. C'est un critérium universel de toute vérité quoique purement négatif » (1).

Mais, d'autre part Kant reconnaît que le principe de non contradiction est la condition non seulement nécessaire mais encore suffisante des jugements analytiques : « Si le jugement est analytique, dit-il, la vérité doit toujours pouvoir en être connue parfaitement en vertu du principe de contradiction » ; et il ajoute : « Nous devons donc faire valoir le principe de contradiction comme principe général et parfaitement suffisant pour toute connaissance analytique » (2).

(1) Kant. — *Critique de la raison pure*, t. I, § 216 et 217.
(2) Kant. — *Critique de la raison pure*, t. I, § 218 et 219.

Quel que soit l'emploi que l'on fasse du principe de non contradiction, la question importante est de savoir s'il peut fonder l'harmonie de la pensée avec elle-même, c'est-à-dire la vérité à un degré quelconque de la connaissance indépendamment de toute condition objective.

Or, nous soutenons que le principe de non contradiction ne peut fonder aucune vérité parce que la non contradiction n'est que l'expression de la limite à laquelle la pensée commence d'exister, tandis que la contradiction exprime la limite à laquelle la pensée se détruit. Dès qu'il y a non contradiction il y a pensée, mais pensée indéterminée au point de vue de la vérité : dès qu'il y a contradiction, au contraire, il y a solution de continuité, anéantissement de pensée. Nous allons éclairer cette observation et développer les conséquences qu'elle contient touchant le principe de non contradiction conçu comme fondement de la vérité.

Et d'abord, nous soutenons qu'aucune pensée n'est contradictoire : que la contradiction est la limite à laquelle la pensée se détruit et cesse d'exister. S'il y a contradiction dans une synthèse, il ne peut y avoir d'aperception de cette synthèse par l'esprit : une telle synthèse est une monstruosité : elle est impensable. De même, là où il y a pensée, c'est-à-dire compréhension, intelligence, on peut affirmer à coup sûr qu'il n'y a pas contradiction. L'esprit répugne à la contradiction comme la chaleur répugne au froid. Si malgré cette impossibilité radicale de l'esprit à penser la contradiction, celui-ci essaye de la saisir et de se l'assimiler, il soutient une gageure impossible : ce n'est plus l'esprit qui fonctionne : c'est la langue seule qui se livre indépendamment de l'intelligence à un psittacisme irréfléchi, qui n'a pas plus de valeur dans la conscience et pour l'entendement qu'une suite de sons rendus mécaniquement par un piano : telles sont par exemple les synthèses hybrides : cercle-carré, fini-infini.

Mais si l'on admet assez aisément que l'entendement ne peut saisir ni s'assimiler une notion ou un concept contradictoire, on accordera moins facilement l'impossibilité de la

contradiction dans le jugement et surtout dans le raisonnement. Ici, en effet, nous pouvons nous contredire et cela arrive en fait dans nos déductions et nos inductions : nous admettons parfois une conclusion contradictoire de nos prémisses.

Mais ce n'est là encore qu'une contradiction verbale, non une contradiction de l'esprit. L'esprit, en tant qu'il saisit le rapport de la conclusion à ses prémisses, ne peut jamais tomber dans la contradiction, à moins que par une volonté capricieuse, il crée une de ces contradictions artificielles que la bouche exprime mais qui demeure toujours étrangère à l'entendement. L'esprit peut assurément, dans certains cas, poser une conclusion contraire à ses prémisses ; mais il n'y a pas la moindre contradiction dans cet acte.

En effet, lorsque l'esprit conclut contrairement à ses prémisses, c'est qu'il n'aperçoit plus le lien des prémisses à la conséquence, soit qu'il ait oublié les prémisses posées, soit qu'il leur ait substitué subrepticement de nouvelles prémisses donnant lieu à une nouvelle conclusion. Mais il n'y a pas à proprement parler contradiction de la pensée avec elle-même: la conclusion est toujours une conséquence déduite légitimement : les prémisses seules se sont transformées ; aux premières l'esprit en a substitué d'autres, mais il ne s'est pas contredit. Au point où la substitution s'est opérée, il y a rupture de pensée, solution de continuité, mais jamais contradiction. Ce qui apparaît de l'extérieur comme contradiction n'est que simple substitution de prémisses et déduction conformément à ces nouvelles prémisses (1).

Ainsi jamais l'esprit, s'il ne le fait volontairement, par paradoxe ou par caprice ne peut se contredire, ni dans ses

(1) Hartmann. — *Phil. de l'Inconscient*, t. I, ch. VII. — Quand les prémisses sont posées, se tromper sur la conclusion simple qui s'en tire, c'est là selon moi une chose aussi peu admissible que de supposer qu'un atome poussé par deux forces opposées puisse suivre une autre direction que celle de la diagonale du parallélogramme des forces.

notions, ni dans ses jugements, ni dans ses raisonnements. La contradiction est toujours extérieure à l'esprit : elle ne saurait à aucun titre devenir une propriété de la pensée ; elle ne peut être l'attribut que de certaines synthèses verbales, où deux termes contradictoires se trouvent artificiellement réunis.

Mais, si d'une part aucune pensée ne peut être contradictoire, et que d'autre part la contradiction constitue pourtant l'erreur : il s'ensuit qu'aucune pensée ne peut être fausse ; que l'esprit ne peut jamais tomber dans l'erreur. Si, en d'autres termes, toute pensée est nécessairement conforme au principe de non contradiction, et si aucune pensée ne peut lui devenir contraire, il s'ensuit que toute pensée est vraie, à supposer du moins que le principe de non contradiction soit le fondement de la vérité comme le veulent l'idéalisme et le formalisme.

Toute théorie donc qui admet le principe de non contradiction comme le fondement de la vérité, arrive à déclarer vraie toute pensée et à supprimer l'erreur. Telle est la conclusion à laquelle aboutissent l'idéalisme et le formalisme qui conçoivent la vérité comme une pure harmonie de pensée réalisable en dehors de toute condition extérieure, par la seule conformité de l'esprit au principe de non contradiction.

Nous avons vu d'autre part qu'aucune pensée ne peut être conforme au principe d'identité, aucune pensée ne serait vraie, dans l'hypothèse où ce principe serait le fondement de la vérité ; la vérité en conséquence n'existerait pas.

Ainsi, d'une part, aucune pensée vraie ; d'autre part, toute pensée vraie ; telle est l'antinomie et la conclusion absurde, contradictoire, à laquelle aboutissent l'idéalisme et le formalisme en voulant concevoir la vérité comme une pure harmonie de la pensée avec elle-même réalisable par les seuls principes logiques d'identité et de non contradiction. L'absurdité d'une conception de la vérité qui nous entraîne à de telles conséquences n'a pas besoin de commentaire ; une telle conception doit s'écrouler d'elle-même sous le poids de ses contradictions.

CHAPITRE VI

DE LA VÉRITÉ COMME HARMONIE DU SUJET ET DE L'OBJET

SOMMAIRE. — I. Illogisme et impossibilité de la conception idéaliste de la vérité. — II. Nécessité d'admettre des conditions objectives de la pensée pour comprendre la vraie nature de la vérité. — III. Alternative irrationnelle dans laquelle tombe toute conception réaliste de la vérité qui s'approfondit et nécessité d'une synthèse.

I

Si l'argumentation précédente, dirigée contre la conception idéaliste de la vérité, n'est pas un vain jeu dialectique et s'appuie sur une analyse rigoureuse du fait de conscience, nous pouvons considérer désormais comme établie l'impossibilité de concevoir la vérité comme une pure harmonie de la pensée avec elle-même, indépendante de toute condition objective.

Nous avons démontré, en effet, que de tous les postulats nécessaires à une telle conception aucun n'est vérifiable expérimentalement : aucun n'est admissible pour une critique positive. Nous savons quelles raisons psychologiques et logiques s'opposent à ce que la pensée soit la seule existence véritable et à ce qu'elle jouisse dans sa solitude divine d'une autonomie et d'un libre arbitre absolus. Nous savons quelles difficultés surgissent dès que l'on veut concevoir conformément à l'idéalisme absolu une

notion ; ou, comme le formalisme relatif et l'intuitionisme, un système de notions *a priori*, d'où découlerait toute vérité par voie de déduction logique. Nous savons enfin pour l'avoir minutieusement démontré et en avoir fait le nœud même de notre argumentation, que les principes d'identité et de non contradiction, admis de confiance par tout idéalisme tant objectif que subjectif, tant absolu que relatif comme le fondement suprême de toute vérité, loin de répondre à cette fonction, ne communiquent absolument aucune propriété positive à la pensée réelle et vivante. Bien plus : le principe d'identité loin de fonder la vérité, détruirait même toute pensée qui voudrait se conformer et se subordonner à lui, en la fixant à jamais dans la contemplation éternelle de l'un de ses moments. Négation même de toute pensée, comment le principe d'identité en pourrait-il assurer la vérité ? Quant au principe de non contradiction, s'il n'est pas à ce point fatal à la pensée, il n'en fonde pas non plus cependant la vérité ; la non contradiction est seulement la limite où la pensée commence d'être, le moment où elle sort du néant, la condition première de sa possibilité, comme la contradiction par contre est la limite à laquelle la pensée se détruit, le moment où l'esprit retourne à l'obscurité du néant. Mais, de ce qu'une pensée n'enferme pas de contradiction à son origine, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle soit vraie : elle est alors à proprement parler neutre, indifférente à la vérité comme à l'erreur : elle n'a acquis encore aucune propriété positive, qui puisse lui assurer la qualification de vraie.

Ainsi, non seulement la conception idéaliste de la vérité repose sur des postulats contestables, mais elle se trompe même étrangement sur le fondement et le critérium véritables de toute vérité. Il ne peut donc pas exister de vérité au sens idéaliste du mot ; la vérité conçue comme une pure harmonie subjective de notions est une conception bâtarde, un produit artificiel de l'abstraction creuse. Nous voyons l'idéalisme aboutir logiquement par ses pseudo-critériums de la vérité à cette double conséquence contra-

dictoire : d'une part que toute pensée est vraie, puisque toute pensée est organiquement conforme au principe de non contradiction ; et d'autre part, que toute pensée est fausse, puisque, par la même nécessité organique, aucune pensée n'est conforme au principe d'identité : preuve préremptoire et surabondante de l'illogisme et de l'impossibilité radicale de la conception idéaliste de la vérité. La pensée idéaliste c'est donc la pensée élevée au-dessus de la vérité et pour laquelle la vérité comme l'erreur sont devenues indifférentes ; c'est la pensée libérée de toute entrave matérielle par une hyperbolique exaltation d'elle-même ; c'est la pensée autonome, législatrice absolue et créatrice de sa propre matière ; c'est la pensée sublimée, lâchée en pleine dérive logique et qui peut se livrer sans frein à tous les excès de la divagation métaphysique, parce qu'elle a proclamé pour elle le libre arbitre absolu et s'est affranchie par une audacieuse fiction de toute condition objective. L'esprit se trouve dans l'hypothèse idéaliste ou formaliste plus affranchi encore que ne le croyait cette doctrine philosophique ; la vérité n'est plus une condition de la validité de son développement, mais seulement une conséquence de ce développement ; de même, l'erreur n'est plus une marque de l'invalidité de la pensée, mais seulement un produit légitime de l'esprit pur au même titre que la vérité. Toute pensée est également vraie et également fausse : vraie en tant que conforme au principe de non contradiction, fausse en tant que contraire au principe d'identité. C'est la pensée élevée au-dessus de toutes choses : c'est la vérité assimilée et identifiée à l'erreur ; c'est le nirvâna intellectuel, enfin, dans lequel vient se perdre l'orgueilleuse pensée idéaliste, pour avoir méprisé la notion d'objet et s'être mise *a priori* hors d'état d'en comprendre la vraie nature par la négation radicale de toutes conditions objectives de la pensée humaine.

II

Ainsi, pas de conception vraiment intelligible de la vérité pour quiconque accepte les prémisses de l'idéalisme. L'esprit qui veut comprendre la vraie nature de la vérité, doit donc renoncer à exalter la pensée au détriment de l'objet comme le fait l'idéalisme, quoique à des degrés divers suivant qu'il se donne comme absolu, comme relatif ou comme un simple formalisme logique. La condition élémentaire pour entendre la vérité, c'est d'admettre l'existence de conditions objectives permanentes en dehors de la conscience individuelle et s'imposant uniformément à tous les esprits humains : c'est de concevoir l'esprit comme une réalité conditionnée du dehors et astreinte, pour arriver à ses fins théoriques et pratiques, à suivre aussi scrupuleusement que possible et dans le plus grand détail, le mouvement et le rythme de la nature.

Cette nécessité d'un objet conditionnant la pensée ne nous est d'ailleurs pas seulement imposée par l'obligation toute théorique, en somme, de rendre possible et concevable la vérité. Cette notion de l'objet nous est invinciblement donnée dans la notion même de sujet ; ces deux termes sont corrélatifs, non par suite de quelque association contingente, mais par le fait d'une véritable et nécessaire relation logique. La notion d'objet est sous-jacente à la notion symétrique de sujet et réciproquement, comme la notion de couleur est intérieure à la représentation de jaune ou de vert. Si cette corrélation logique n'est point une preuve infaillible de leur coexistence réelle, elle n'en constitue pas moins une forte présomption en faveur de cette coexistence. La pensée ne se connaît qu'en s'appliquant à des objets et ne peut se concevoir que relativement à un objet ; on ne peut saisir dans sa conscience une pensée originellement pure, vivant de sa propre substance et de la contemplation de son néant logique. Que pourrait bien exprimer une pensée à laquelle l'expé-

rience n'aurait fourni aucun élément positif et objectif, aucune intuition concrète ? Il est bien évident que le sujet, intécond par lui-même sans excitation du dehors, ne peut être alimenté que par l'inépuisable fécondité de l'objet. D'où il suit que la notion d'objet est logiquement impliquée par la notion correspondante de sujet.

L'implication logique de ces deux réalités nous est d'ailleurs expérimentalement démontrée par la coexistence réelle dans la conscience, à titre de données immédiates, de la notion d'objet et de la notion de sujet. Ce n'est donc pas seulement par une pure nécessité logique que s'imposent à nous ces deux réalités fondamentales : elles sont vraiment données au sein de la conscience dans leur coexistence permanente et nécessaire comme le dit éloquemment Cousin, l'opposition du moi et du non-moi est même l'élément constitutif de la conscience. L'aperception de l'objet est aussi immédiate et aussi éternellement permanente que celle du sujet lui-même ; dans la conscience nous saisissons inévitablement, en contraste constant avec une série de produits éminemment subjectifs et directement émanés de la réalité du moi, un ordre de phénomènes aussi réels, aussi riches, aussi permanents, plus nécessaires même, plus impérieux, plus agressifs, qui nous révèlent l'objet. Nettement indépendants de la volonté du sujet, ils la forcent, l'oppressent, la contraignent, imprimant inévitablement en elle la marque indélébile d'un non-moi.

Nous pourrions répéter ici, en plus de ces preuves logiques et expérimentales, tout ce que contient d'arguments l'arsenal réaliste : nous pourrions reproduire le fameux *argumentum baculinum* que ne dédaigne pas de citer M. Fouillée lui-même dans le « *Mouvement idéaliste* » p. 82 ; nous pourrions faire valoir en faveur de la théorie réaliste, comme Spencer, sa priorité, l'idéalisme étant de formation postérieure ; sa simplicité, l'affirmation réaliste ne supposant qu'un seul acte d'inférence, l'idéalisme une série d'actes de cette même nature ; sa clarté, le réalisme étant le résultat d'actes mentaux

très vifs et bien définis, l'idéalisme d'actes mentaux faibles et mal définis : nous pourrions démontrer à son exemple que les termes et les raisonnements de l'idéalisme qui tendent à nier l'objet, supposent en définitive un non-moi ; que la notion d'objet est un produit d'actes réguliers de la pensée fonctionnant suivant ses lois propres ; que les notions d'objet et de sujet sont données dans le contraste de l'agrégat vif et de l'agrégat faible. Nous pourrions démontrer encore que les causes des impressions sensibles agissent les unes sur les autres dans leur sphère objective, suivant des lois déterminées, absolument indépendantes de la volonté du moi, qui les créerait et les modifierait à sa guise s'il était l'unique réalité ; nous pourrions invoquer en faveur de l'objet la nécessité morale et pratique d'admettre d'autres « moi », qui sont pour le moi qui les regarde et les pressent de véritables objets extérieurs à lui. Nous pourrions, en un mot, ressusciter toute la longue et complexe argumentation du réalisme pour prouver la réalité d'un objet conditionnant le moi et lui imposant ses lois.

Mais, outre que le lecteur suppléera aisément par ses souvenirs à cette répétition stérile et superflue, c'en est assez pour les besoins de notre thèse d'avoir établi sommairement la possibilité, l'existence et enfin la nécessité de supposer des conditions objectives de la pensée, pour comprendre la vraie nature de la vérité.

S'il existe des conditions objectives de la pensée, la vérité ne consiste pas dans une pure harmonie de la pensée avec elle-même, mais bien dans une harmonie de la pensée et des choses, dans une correspondance entre les relations subjectives de la conscience et les relations du monde extérieur.

Le réalisme qui admet des conditions objectives de la pensée a donc raison ; lui seul peut fonder la vérité. Il ne s'agit pas de savoir si la pensée est d'accord avec elle-même ; mais si l'ordre de la pensée répond à l'ordre de la nature et si une harmonie entre ces deux sphères de la réalité est possible. « Quand nous parlons de vérité,

dit Esser, nous ne nous contentons pas de savoir qu'une idée s'harmonise avec un certain système d'idées ou de cognitions ; mais ce dont nous avons surtout besoin d'être assurés, c'est que ce que nous pensons est réel et tel que nous le pensons. Sommes-nous satisfaits sur ce point, nous regardons nos pensées comme vraies, tandis que si nous ne sommes pas satisfaits, nous les regardons comme fausses, si bien qu'elles s'adaptent à une théorie ou à un système. Ce n'est donc pas dans une absolue harmonie de pure pensée que la vérité consiste, mais seulement dans la correspondance de nos pensées avec leurs objets. La distinction entre la vérité formelle et la vérité matérielle est ainsi, non seulement défectueuse en elle-même, mais opposée à la notion de la vérité universellement admise et formulée dans toutes les langues » (1).

Il est donc nécessaire, pour déterminer le concept de vérité, d'abandonner les positions de l'idéalisme ou du formalisme et de nous tourner vers les doctrines mieux fondées du réalisme, qui admettent des conditions objectives de la connaissance et qui cherchent la vérité dans une harmonie de pensée fondée sur l'harmonie objective de la nature.

III

Mais il se trouve, par une anomalie paradoxale, que, de la conception réaliste de la vérité à laquelle aboutit l'effort de notre critique, nous sommes de nouveau rejetés dans la conception idéaliste, ou alors dans l'absurdité, dès que nous voulons approfondir et comprendre la vérité comme une harmonie de la pensée avec son objet.

Nous avons, en effet, dans cette conception, à déterminer le rapport de l'objet et de la pensée avec laquelle il doit entrer en relation pour constituer et réaliser la vérité.

Or, dès que nous essayons de concevoir la nature de ce

(1) Esser. — *Lectures III* (106-107). (Cité par Stuart Mill.)

rapport, nous tombons nécessairement dans l'alternative suivante :

1° Ou bien cet objet est connu ; et alors comparer la pensée à son objet revient en définitive à une comparaison de la connaissance avec la connaissance, c'est-à-dire de la pensée avec la pensée. Nous sommes dès lors en pleine conception idéaliste de la vérité, ce qui signifie, comme nous l'avons démontré, dans l'absurde et les contradictions.

2° Ou bien cet objet est inconnu : il est alors un X dont on ne peut rien dire : on ne peut lui appliquer aucune des catégories qui servent à caractériser les données de l'expérience ou le phénomène. Il est un objet en soi, un noumène, qui ne peut et ne pourra jamais entrer en relation avec nos organes et par conséquent avec notre esprit, dont nous ne pourrons jamais avoir une représentation quelconque ; il est cet Inconnaissable transcendant, échappant éternellement à la conscience et à la science, et sur lequel l'esprit reste muet.

Comment comparer ma pensée à cet objet, et comment savoir si elle s'harmonise avec lui, ou, au contraire, si elle le contredit ? La vérité en ce cas ne peut être affirmée ni niée, puisque l'un des termes qui la constitue est à jamais absent de la conscience et ne peut entrer en relation avec la pensée ; la vérité est à jamais cachée, à jamais invérifiable : elle devient une hypothèse et la plus chancelante des hypothèses, puisqu'on ne pourra jamais déterminer en quoi consiste cet accord, ni quel est le degré de cet accord. L'objet étant extérieur à la pensée et par conséquent insaisissable dans sa nature propre, un accord de la pensée et de son objet ne peut être l'effet que d'un heureux hasard, ou d'une harmonie préétablie entre les modes de l'objet et les états du sujet ; mais en tout cas un tel accord sera toujours invérifiable, inconnaissable même, autrement que par une révélation surnaturelle, hypothétique et par conséquent de nulle valeur scientifique. Et voilà l'absurdité sceptique imposée, nécessitée par la force même de la logique.

Absurdité sceptique ou absurdité idéaliste, tel est le résultat et l'aboutissement piteux de toute conception réaliste de la vérité qui a conscience d'elle-même et qui ne craint, ni de s'approfondir ni d'avouer les conséquences logiques de ses prémisses.

La pensée de Kant comme celle de Spencer subissent cette douloureuse alternative : mais, comme la chute dans la conception idéaliste de la vérité est en définitive moins repugnante que la chute dans la pure négation sceptique, c'est de ce côté qu'ils se résignent à pencher, sauf à se cramponner désespérément encore, au prix de quelque illogisme, à la conception réaliste qui leur est chère.

Vérifions cette affirmation pour Kant d'abord : nous verrons qu'elle se vérifie également pour Spencer lui-même, et en général pour tout réalisme qui ne s'élève pas à une conception suffisamment adéquate de l'objet.

Kant pose en dehors de toute expérience et de toute conscience un objet en soi, un noumène, dont l'essence est de ne pouvoir jamais exprimer sa nature en termes de connaissance. Mais, s'en tenir à cette notion de l'objet, c'est s'enlever du même coup la possibilité de définir et de comprendre la vérité. Si, en effet, la chose en soi est vraiment conforme à sa définition, c'est-à-dire étrangère à l'expérience et inconnaissable, l'esprit ne pouvant la saisir en aucune façon ne peut lui comparer sa connaissance ; car on ne peut comparer que deux termes donnés à la conscience, et non une réalité consciente à un X extérieur à la conscience. On ne peut alors définir la vérité « un accord de la pensée avec cet objet noumenal », ni légitimer une pareille définition ; on est donc condamné à poser seulement cet accord à titre d'hypothèse, sans jamais espérer la possibilité d'une vérification quelconque. Et c'est d'abord à cette première alternative, toute sceptique en somme, à laquelle se résigne Kant, lorsqu'il pose à titre d'hypothèse et de supposition nécessaire seulement l'accord de la pensée avec son objet : « La définition nominale de la vérité, dit-il, savoir l'accord de la

connaissance avec son objet est admise et supposée dans cet ouvrage »(1). Mais Kant ne pouvait s'en tenir à cette solution sceptique de la vérité. Aussi, par une fatalité inhérente à sa conception de l'objet retombe-t-il dans la solution idéaliste.

Après avoir admis un inconnaissable transcendant comme objet de la pensée, voici qu'en définitive il le fait descendre de sa transcendance, et admet à la fin qu'on peut savoir 1° que cet objet existe, 2° qu'il soutient avec le monde connu ou connaissable le triple rapport de cause à effet, de fondement à apparence, de substance à mode ; et que la loi morale enfin nous ouvre une perspective sur sur cet objet nouménal. De sorte que le nouméne, d'inconnaissable devient en définitive connu, reçoit des déterminations du connu, est posé dans la conscience en termes de connaissance il n'existe donc plus à proprement parler d'objet, mais seulement une connaissance de l'objet en face d'une connaissance de l'objet. Tout est dès lors traduit en termes de connaissance et nous voici désormais en plein idéalisme absolu. Si Kant n'a pas tout à fait raisonné de la sorte, ses disciples ont bien su tirer cette conséquence impliquée dans ses prémisses : en tout cas il a été conduit à l'idéalisme subjectif, qui lui imposait une conception idéaliste de la vérité.

Si l'objet, a-t-il conclu, est pour nous à jamais inconnaissable, il faut renoncer à l'atteindre et à le poser en termes de connaissance : il doit être pour la connaissance comme s'il n'existait pas, quelque fonction d'ailleurs qu'il puisse remplir en morale. Mais alors l'esprit demeure pleinement autonome dans sa sphère subjective : la vérité ne saurait être encore ici, comme pour l'idéalisme absolu, qu'une pure harmonie de la pensée avec elle, réalisable en dehors de toute considération d'objet. Nous voilà en pleine solution idéaliste de la vérité. Et, par une chute inévitable, c'est bien à la conception idéaliste qu'il revient lorsqu'il reconnaît cependant que « la connaissance est appelée à se

(1) KANT. — *Logique transcendantale*, III, § 92.

confirmer elle-même, puisque l'objet ne saurait être autre chose qu'une connaissance » (1). Telle est l'oscillation dans laquelle se trouve inévitablement entraînée la pensée de Kant dès qu'il essaye de concevoir la vérité. Ayant mis une contradiction au sein même de la notion d'objet, cette contradiction devait se retrouver dans sa conception de la vérité, et c'est ce que nous vérifions en effet.

Le même illogisme se trouvant dans la conception de l'objet chez Spencer, doit se rencontrer dans la conséquence et rester inhérent à sa conception de la vérité, si, comme nous l'avons dit au début, toute solution de la vérité gravite autour de l'opposition du sujet et de l'objet. Essayons de légitimer notre prévision.

Spencer, d'abord, admet l'existence d'un objet conditionnant la pensée. Il doit donc adopter en conséquence une définition réaliste de la vérité : c'est ce que nous vérifions quand il nous dit que la vérité est une « correspondance des relations internes avec les relations externes ».

Mais cette définition réaliste de la vérité ne peut être comme celle de Kant que purement nominale, et cette correspondance que purement hypothétique, étant donnée sa conception irrationnelle de l'objet et son point de départ.

Pour lui, en effet, l'objet est inconnaissable. C'est l'affirmation la plus constante de sa psychologie, celle qu'il répète à satiété, et sur laquelle il insiste comme sur une vérité de premier ordre ; c'est sur elle qu'il fonde sa conciliation de la science et de la religion ; c'est elle enfin qui fait le fonds original de son réalisme transfigure. « Nous sommes privés de la faculté de nous faire la plus obscure conception de l'objet, dit-il ; ce dont nous avons conscience comme une propriété de la matière même touchant sa pesanteur et sa résistance n'est qu'un ensemble d'affections subjectives produites par des agents objectifs inconnus et inconnaissables... aucune relation dans la conscience ne peut ressembler à sa source en

(1) KANT. — *Logique*, § 7.

dehors de la conscience, ni même s'en approcher en aucune façon..... le réalisme transfiguré ne fait qu'affirmer l'existence de l'objet en tant que séparé et indépendant de l'existence du sujet. Mais il n'affirme ni qu'aucun mode de l'existence objective soit tel en réalité qu'il apparait, ni que les connexions qui unissent ces modes soient objectivement telles qu'elles apparaissent » (1).

Mais, de l'objet conçu comme inconnaissable résulte une impuissance radicale à déterminer le rapport de l'objet à la pensée et à comprendre la vérité comme une harmonie du sujet et de l'objet. L'objet étant un X, je ne puis savoir par aucun moyen si ma connaissance s'accorde avec lui, ou si elle le contredit ; si elle a son développement propre et autonome dans sa sphère subjective, ou si elle est conditionnée du dehors. Je suis condamné à supposer cet accord, comme le fait Kant, à titre d'hypothèse invérifiable, ou à recourir à l'artifice d'une harmonie préétablie, surnaturelle, entre les états de ma conscience et les états correspondants de cet inconnaissable : ce qui, d'une part est une chute dans le scepticisme, et de l'autre un recours au « *deus ex machina* » procédé irrationnel et anti-scientifique par excellence.

De cette impasse Spencer lui-même n'a pu sortir, malgré son ingénieuse analogie du fait de conscience avec le phénomène de projection et malgré ses brillants développements.

Pour déterminer la relation de la pensée à son objet et démontrer comment une correspondance peut s'établir entre eux, sans cependant renoncer à son inconnaissable, Spencer se sert d'un diagramme qui constitue un des artifices les plus malheureux qu'il ait pu choisir et une vraie preuve de l'irrésistibilité des arguments idéalistes qu'il combat cependant. Examinons de près sa démonstration.

Il prétend symboliser le phénomène de connaissance, ou rapport de l'objet à la pensée, par la projection d'un cube sur une surface cylindrique : « Le cube, dit-il, c'est l'objet de

(1) Herbert SPENCER. — *Principes de psychologie*, t. II.

la perception : la surface du cylindre c'est le champ de réception de la conscience ; la figure projetée du cube c'est l'état de conscience que nous appelons perception de l'objet (1) ». Et il continue en nous expliquant par analogie et dans le détail, comment l'état de conscience peut être conditionné par l'objet sans lui être identique, et comment les rapports objectifs peuvent correspondre à des rapports subjectifs sans avoir cependant la moindre ressemblance de nature avec ces derniers.

En réalité cette analogie n'explique rien ; mais, eût-elle une valeur, ce serait contre la doctrine réaliste en faveur de l'idéalisme. Le cube, en effet, ne peut représenter ni symboliser l'objet, parce que l'objet par définition est inconnaissable, tandis que le cube par définition également, non seulement est connaissable, mais actuellement connu : c'est une image déterminée dans sa forme, ses dimensions, sa position, son rapport avec une autre image et c'est seulement parce que ce sont deux termes positivement représentés et connus que je puis m'expliquer la nature de la relation entre le cube et sa projection. Pour être vraiment symbolique de l'objet le cube devrait être posé comme un véritable inconnaissable, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas fallu poser de cube du tout, mais un véritable X indéterminé. Mais alors, il eut été radicalement impossible d'expliquer sa relation avec sa projection. Spencer eut été condamné à supposer cette relation comme une hypothèse invérifiable. Et il eut aussi été condamné par là même à poser comme Kant, à titre d'hypothèse inverifiable, le rapport et la correspondance de l'objet et du sujet, du plexus d'effets subjectifs avec le plexus de causes objectives.

Le développement logique de sa conception de l'objet entraînait donc Spencer, tout comme Kant, dans le scepticisme, et dans l'impossibilité d'affirmer positivement l'accord ou la correspondance de la pensée et de son objet et de concevoir la vérité comme cette correspondance.

(1) Herbert Spencer. — *Principes de psychologie*, t. II.

Les prémisses ne pouvant logiquement donner lieu à une théorie réaliste de la vérité, il devait en définitive choir dans le subjectivisme phénoméniste de Kant qui entraine une definition idéaliste de la vérité. Et nous allons en effet, le voir pencher vers la conception purement idéaliste de la vérité, oscillant désormais de l'une à l'autre, sans essayer d'échapper à cette oscillation par une conciliation de ces deux doctrines.

Spencer, en effet, après avoir posé l'objet comme distinct de la connaissance et comme radicalement inconnaissable, doctrine essentiellement réaliste, en affirme cependant bientôt diverses déterminations ou propriétés positives qui, en le subjectivant, le font choir dans le domaine du connaissable et même de l'actuellement connu, ce qui est le comble de l'inconséquence et de la contradiction. Dès ce moment, il n'existe plus d'objet à proprement parler, puisqu'il vient d'être réduit en termes subjectifs de connaissance, mais la pensée seule, autonome, pleinement libre dans sa sphère subjective. Et nous voilà en pleine doctrine idéaliste, logiquement forcés d'aboutir à une conception idéaliste de la vérité. Vérifions ces diverses prévisions.

Il est intéressant d'abord d'énumérer les déterminations positives que Spencer affirme de l'objet, et qui, comme on le verra, ne sont rien moins que négatives. Il affirme de ce qu'il a pourtant prétendu inconnaissable : 1° son existence absolue, sa présence universelle et sa permanence dans l'univers sous la variabilité des phénomènes transitoires ; 2° sa puissance, sa réalité active et causatrice se manifestant sans interruption ; 3° sa nécessité logique, son éternité et son infinité ; 4° il veut enfin nous expliquer par son diagramme, ce qui est infiniment dangereux pour l'intégrité de l'inconnaissable, la nature des relations de l'objet au sujet, en même temps que les contours de l'objet lui-même, afin de nous faire comprendre le mystère par lequel un plexus de phénomènes subjectifs ou de points conscients peut correspondre avec un plexus d'éléments objectifs. Mais, traduire l'objet en termes de conscience n'est-

ce pas, comme nous le disions tout à l'heure, détruire l'objet en tant qu'objet ? N'est-ce pas le faire déchoir de son objectivité et de son extériorité propres ? N'est ce pas la réduction de l'objet en connaissance, l'acheminement vers la négation idéaliste de l'objet, et partant vers une conception parallèlement idéaliste de la vérité ?

Assurément ; et c'est pourquoi cette conception, nous la voyons effectivement emerger de ces prémisses et de ces concessions à la these idéaliste. Elle ne se trouve pas presentée, il est vrai, dans les mêmes termes que lui donnent ordinairement l'idéalisme et le formalisme : « accord de la pensée avec elle-même », mais elle peut s'y ramener parfaitement, n'en étant qu'une variation. La vérité est définie par Spencer « une impensabilité de la négative ». « L'inconcevabilité de la negative, dit-il, est ce qui montre qu'une connaissance possède le plus haut rang et est le critérium par lequel on peut reconnaître son extrême certitude » (1). Or, qu'est-ce à dire, si ce n'est que la vérité est la justification de la pensée par elle-même, ou, suivant la formule commune, « l'accord de la pensée avec elle-même ? Si l'impensabilité de la négative est discernable et vérifiable, comme cela doit être (sans quoi un tel critérium serait inutile) en dehors de toute considération d'objet, par la seule vue introspective du sujet pensant et la seule application de la logique pure ; si je sais *a priori*, sans consulter l'expérience, par une intuition toute subjective et logique, que « la résistance suppose l'étendue », ma pensée est encore autonome et devient à elle-même son propre législateur, elle réalise elle-même sa vérification et sa vérité sans en appeler à l'expérience. La vérité n'est donc que l'accord de la pensée avec elle-même, la justification de la pensée par elle-même.

Partis du réalisme, nous voilà retombés par une fatalité inhérente à cette doctrine, dans la conception idéaliste de la vérité qui doit être répudiée comme irrationnelle et contraire aux données immédiates de la conscience.

(1) Herbert Spencer. — *Principes de Psychologie*, t. II, ch. xi.

Réaliste d'inspiration et d'affection, Spencer tombe par entraînement logique et malgré lui dans la doctrine idéaliste de la vérité, oscillant désormais de l'une à l'autre, parce qu'il oscille sans le savoir et malgré lui de l'affirmation à la négation de l'objet.

D'autres penseurs sont d'ailleurs tombés dans la même alternative, la négation sceptique ou la conception idéaliste de la vérité, la première répugnante et la seconde irrationnelle.

Leibnitz lui-même, pressentant la double pente fatale, voulut échapper à l'absurdité sceptique par son artifice ingénieux, quoique irrationnel, transcendant et invérifiable, de l'harmonie préétablie. Il supposa pour rendre possible et concevable la vérité comme un accord de la pensée et de son objet, qu'avant leur chute dans le temps, le synchronisme perpétuel de leurs développements avait été assuré par une puissance divine, et que, comme deux horloges, ils avaient été réglés l'un sur l'autre pour l'éternité. Mais, comprenant lui-même ce qu'une telle vision mystique avait d'hypothétique, il ne tarde pas à se rejeter dans la thèse idéaliste de la vérité et à se contenter d'osciller de l'une à l'autre sans paraître éprouver non plus que Kant ou Spencer, le besoin d'une conciliation. Nous le voyons bien par les textes suivants des *Nouveaux Essais* : « J'aime mieux appeler les idées vraies ou fausses, dit-il, par rapport à une autre affirmation tacite qu'elles renferment toutes, qui est celle de la possibilité. Ainsi, les idées possibles sont vraies, et les idées impossibles sont fausses » (1) ; laissant nettement entendre par là que la vérité n'est que la subordination de notre pensée au principe de non contradiction, c'est-à-dire à elle-même. Il exige d'autre part que l'on cherche la vérité dans la correspondance de l'objet et du sujet : « Contentons-nous de rechercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit avec les choses dont il s'agit » (2).

(1) Leibnitz. — *Nouveaux Essais*, ch. xxxii, liv. II.
(2) Leibnitz. — » ch. v, liv. IV, § 1.

Voilà l'alternative douloureuse, l'oscillation énervante et désespérante dans laquelle s'épuise tout réalisme qui ne s'élève pas à une conception suffisamment adéquate et suffisamment équilibrée de l'objet. On ne peut imaginer que ces deux extrêmes : ou bien un objet connaissable, c'est-à-dire traduisible en termes subjectifs de conscience et alors c'est la chute inévitable dans la conception idéaliste de la vérité ; ou bien un objet inconnaissable, et alors ou c'est la même chute dans l'idéalisme subjectiviste et le formalisme logique ; ou c'est l'abdication, le renoncement désespéré à l'harmonie du sujet et de l'objet et la chute dans un scepticisme radical ; ou c'est enfin le recours suprême et illogique à l'artifice superficiel, invérifiable, anti-scientifique de l'harmonie préétablie, pour rendre possible et concevable l'accord entre les états de l'objet et les états correspondants du sujet. De toute façon c'est la déchéance dans l'illogisme et l'irrationnel.

Comment la doctrine réaliste, qui pourtant peut seule engendrer une conception légitime de la vérité, échappera-t-elle à cette alternative du scepticisme ou de l'idéalisme ? Comment éviter cette chute également imminente dès que l'on approfondit la notion de l'objet ? Comment enfin trouver une position d'équilibre stable entre ces deux extrêmes ? C'est ce que nous rechercherons dans la seconde partie de notre travail.

Nous espérons trouver cette position d'équilibre, également éloignée de la négation idéaliste et de l'affirmation réaliste de l'objet, dans une détermination à la fois plus rationnelle et plus expérimentale de la notion d'objet, dans une nouvelle forme de réalisme, en un mot, qui, sans présenter l'objet comme un X radicalement inconnaissable ne l'assimilera pas, cependant, et ne l'identifiera ni dans sa quantité ni dans sa qualité à l'ensemble de nos états de conscience comme le fait l'idéalisme.

Cette position d'équilibre est possible et nous sommes convaincu qu'elle existe : parce que, comme nous l'avons dit au début, l'opposition du sujet de l'objet, quoique fondamentale, est purement théorique ; elle subsiste seulement

dans notre entendement, entre nos concepts : non dans la réalité concrète, où elle est pratiquement résolue : puisque en fait, l'harmonie de la pensée et de son objet se vérifie à tout instant par la réalisation effective des prévisions purement subjectives de l'esprit humain.

Deuxième Partie

D'UNE NOTION SYNTHÉTIQUE DE LA VÉRITÉ

CHAPITRE VII

D'UNE NOTION SYNTHÉTIQUE DE L'OBJET

SOMMAIRE. — I. La cause de l'illogisme de la conception réaliste de la vérité et le moyen d'y échapper. — II. L'objet présent dans le fait de conscience. — III. Les données positives de la conscience sur la notion d'objet. — IV. L'élément commun à ces données et la définition adéquate de l'objet. — V. Caractère synthétique de cette conception.

I

Lorsque après avoir démontré la nécessité d'une notion pour la solution d'un problème, on s'aperçoit néanmoins après son intégration, que le problème n'en reste pas moins obscur et indéterminé, il y a tout lieu de présumer que la notion introduite renferme quelque vice originel de conformation ou quelque illogisme interne.

C'est précisément le contretemps qui nous est arrivé dans la question qui nous occupe. Ayant prouvé par une longue argumentation la nécessité de la notion d'objet pour la compréhension et la solution du problème de la vérité, et ayant essayé de l'intégrer dans la définition de ce concept, voilà que par une anomalie paradoxale, le problème de la vérité n'en est demeuré ni moins obscur ni moins indéterminé. Bien au contraire ; nous nous sommes aussitôt vus menacer d'une chute également imminente, ou dans l'idéalisme que nous réprouvons, ou dans le scepticisme phénoméniste ce qui est pis encore.

En face d'un si déplorable résultat nous sommes autorisés à induire qu'il doit exister quelque cause de cet échec : et que, de plus, cette cause ne peut résider que dans quelque contradiction provisoirement adhérente à la notion d'objet.

Mais en quoi consiste cette imperfection ? En quoi consiste le vice logique de cette notion ? C'est ce qu'il est facile de soupçonner pour quiconque a suivi l'argumentation du chapitre précédent. L'échec du réalisme dans son effort pour déterminer le concept de Vérité résulte du fait de poser et de définir l'objet comme inconnaissable. Si l'objet, en effet, est vraiment inconnaissable, il ne peut en aucune façon entrer en rapport avec le sujet ni être traduit en termes de représentation : il est pour l'esprit comme s'il n'existait pas. La pensée ne peut savoir si elle s'accorde avec son objet. Nous voilà rejetés dans le scepticisme phénoméniste.

Si d'autre part, j'ai la moindre appréhension de l'inconnaissable, et s'il se manifeste de quelque manière à mon intelligence, il rentre alors dans la catégorie des choses connaissables et se résout en idées. Il ne subsiste donc plus à proprement parler d'inconnaissable, mais seulement la pensée pure. Nous voilà en pleine conception idéaliste de la vérité dont l'irrationalité pourtant est démontrée.

La plus élémentaire précaution à prendre pour éviter cette alternative également irrationnelle, et pour aboutir à une conception harmonieuse de la vérité, consistera donc à écarter systématiquement toute notion de l'objet qui tendrait à le présenter comme un inconnaissable transcendant, situé hors des prises de la pensée et de la connaissance humaine. Il faudra prendre garde aussi qu'en voulant éviter l'inconnaissable, nous ne retombions dans l'extrémité opposée, c'est-à-dire dans la négation idéaliste de l'objet, et que nous ne supprimions par cette maladresse la réalité même que nous nous efforçons d'établir.

Si nous ne voulons pas renoncer à comprendre le contenu du concept de vérité et à le déterminer adéquatement, une conception nouvelle de l'objet, plus adéquate à la

réalité et mieux équilibrée s'impose désormais à nous. Comme nous l'avons dit au début, une notion synthétique de la vérité ne peut résulter que de l'acquisition préalable d'une notion synthétique de l'objet. Pour ne plus barboter dans une mare de confusions métaphysiques, d'illogismes et de paralogismes, il est donc indispensable de procéder à une détermination de la notion d'objet plus expérimentale, plus rationnelle, plus synthétique que toutes celles qui ont été présentées, et aussi plus conforme aux données immédiates de la conscience, suprême critérium de la valeur de toute théorie psychologique.

II

Mais, avant même de nous engager dans la résolution de ce problème, une difficulté sérieuse surgit devant nous. Quel doit être notre point de départ pour nous élever à la notion d'une réalité extérieure à l'esprit ? Allons-nous, à l'exemple des mystiques, créer en nous un état extatique pour nous élancer ensuite d'un bond tout intellectuel vers l'objet de nos vœux ? Non, car nous risquerions, comme dit Kant, de faire un bond dans le vide et de laisser échapper cette réalité objective subtile à l'instant même que nous croirions la tenir. Allons-nous comme Fichte, par l'artifice tout scholastique d'une déduction logique compliquée, tirer le non-moi du moi, l'objet du sujet ? Ce serait, selon l'expression vulgaire, jeter de la poudre aux yeux du lecteur, et, de plus, renier toutes nos conclusions précédentes, revenir sous la loi des idoles logiques et sacrifier aux dieux que nous avons renversés. Allons-nous comme Descartes intéresser la véracité de Dieu à ce que notre notion du monde extérieur corresponde à la réalité ? Ce serait abuser étrangement de l'idée transcendantale par excellence, et interpréter les desseins de Dieu dans un sens vraiment trop favorable à nos doctrines personnelles. Allons-nous enfin, comme les philosophes écossais, nous contenter des affirmations illégitimes du sens commun et nous aban-

donner aux révélations de cette philosophie paresseuse? Il faut avouer que ce point de départ, non plus que les autres, ne saurait nous satisfaire. Pour arriver à poser l'objet comme une réalité extérieure à l'esprit, sans toutefois tomber dans la doctrine agnosticiste de l'inconnaissable, il est d'une nécessité absolue de prendre son point de départ dans l'esprit et d'analyser les données immédiates de la conscience. Ce procédé pour découvrir une réalité extérieure à l'esprit, paradoxal au premier abord, est au contraire le seul possible et le seul praticable pour peu qu'on veuille y réfléchir. Comment en effet s'élancer d'un bond vers l'objet sans passer par la conscience? Comment acquérir une notion de l'objet sans se soumettre aux conditions subjectives qui seules rendent possible cette notion? Une notion quelle qu'elle soit, n'est perceptible que sous forme consciente, de même que l'action de voler n'est possible que dans une atmosphère gazeuse. Ce que l'objet pourrait être hors d'elle, il n'y a pas de mode de conscience qui puisse nous le dire. L'objet aperçu par une autre voie que celle de la conscience implique contradiction. Il n'est pas davantage possible de s'évader de la conscience pour atteindre à l'objet, qu'il n'est possible de s'évader de l'espace pour saisir sa carne. Toute intellection de l'objet, quelque initiale, quelque intuitive et spontanée qu'elle soit, suppose toujours une condition préalable, un intermédiaire, la conscience même. Nous ne pouvons donc obtenir quelque aperception de l'objet que dans et par nos états de conscience: en eux seulement nous pouvons en découvrir l'existence et en soupçonner la réalité.

Remarquons d'ailleurs qu'il n'y a dans cette pratique absolument rien d'anormal; c'est toujours en prenant la conscience comme point de départ que les philosophes, malgré leurs dissimulations, leurs oripeaux logiques, leurs paralogismes ou leurs élans mystiques, sont parvenus en définitive à la notion d'objet extérieur. Cela est vrai de Descartes, de Fichte, des Ecossais et de tous les réalistes en général, parce qu'il y a impuissance radicale et orga-

nique à prendre son élan d'ailleurs. On ne peut s'élever à la notion de l'objet qu'en partant du fait de conscience lui-même.

Mais, de ce que la notion d'objet est sous-jacente à la conscience et s'y trouve impliquée, il ne s'ensuit pas que, pour opérer la déduction, il faille à l'exemple de Cousin et de Hamilton, par une sorte de vue intuitive ou d'aperception logique, affirmer *a priori* la présence simultanée de l'objet et du sujet dans la conscience : ni même qu'il soit suffisant de légitimer cette affirmation par de pures raisons logiques, syllogistiques ou dialectiques. On sent trop dans ce procédé de démonstration que l'intention fixe de légitimer la notion d'objet à tout prix, a précédé la découverte de sa présence dans la conscience. Combien il eut été plus simple et plus convainquant, au lieu de cette dialectique spécieuse, de nous montrer expérimentalement le fait même de sa présence, de le rendre en quelque sorte visible à notre intelligence, et de lui communiquer ainsi l'irrésistibilité des données positives de la représentation directe. On a plutôt le sentiment vague et confus de la constante simultanéité du sujet et de l'objet, que la connaissance claire de cette coexistence et de cette corrélation. Ce qui le démontre bien c'est le vague et l'a priorisme des assertions ; on sent trop qu'on affirme l'objet dans le sujet par une sorte d'intuition rationnelle ou de pressentiment sentimental, pas assez par démonstration positive. « Une idée n'est rien, nous dira-t-on, qu'en tant qu'elle est l'idée d'un objet : un objet est donc tout donné dans et avec l'idée : l'idée ne se conçoit pas à l'état d'isolement; elle contient de l'être plus ou moins fidèlement représenté » [1]. Mais on se garde soigneusement, en définitive, de nous montrer réellement, effectivement l'objet présent et intérieur au sujet : ce qui dispenserait immédiatement de cette longue argumentation, ainsi que de ce recours un peu désespéré à l'intuition logique.

Outre qu'il ne faut pas tenter d'appréhender l'objet par

(1) Fouillée. — *Le Mouvement Idéaliste*, p. 221.

une sorte de vision intellectuelle ou mystique et qu'il ne suffit pas de le démontrer par des arguments exclusivement logiques, il est essentiel, si l'on veut obtenir un résultat, de ne point analyser seulement le concept synthétique de sujet, mais bien le contenu expérimental et détaillé de la conscience. C'est pour avoir tenté de sonder *a priori* la pure notion d'objet que la plupart des réalistes ont échoué à dégager l'objet du sujet. Ils ont agi tout à fait comme un chimiste, qui, voulant déterminer la composition moléculaire des corps terrestres, se placerait en face de sa notion de planète, et, se frappant le front, fronçant les sourcils comme les alchimistes du moyen âge devant « l'auréité », voudrait dans cet état suraigu de tension intellectuelle, résoudre tout le problème chimique. Ce n'est point la notion concrète et fort complexe du sujet qu'il faut sonder pour y découvrir l'objet, mais bien les données expérimentales du sujet dans leur spécificité et leur hétérogénéité indéfinies. En elles seulement il est possible de découvrir quelque indice révélateur de l'objet, de même que dans un morceau de matière seulement, et non dans sa notion, il est possible de découvrir du calcaire, du spath, du fluor, de l'alumine etc... Dans le fait seul réside le fait, source de toute positivité. Dans les données immédiates de la conscience seulement, et non dans ce concept problématique de sujet, peut se révéler à titre de fait permanent et positif l'existence de l'objet, en même temps qu'un sentiment quelque peu précis de sa nature et de sa quantité, dans la mesure du moins où une telle acquisition est possible à l'intelligence humaine. Reste donc à découvrir ces éléments de conscience subtils dont la synthèse nous fournira une notion adéquate de l'objet et partant une conception rationnelle de la vérité.

III

Quelles données positives la conscience nous fournit-elle où se trouve impliquée la notion d'objet ? Essayons

de les dégager et de les analyser minutieusement à la façon du chimiste, qui, par des réactifs appropriés, isole les divers éléments d'une substance complexe pour déterminer ensuite les propriétés et la quantité de chacun. Il va sans dire que, dédaignant l'intuition métaphysique qui prétend d'un bond atteindre la réalité substantielle des choses et résoudre tous les problèmes, nous nous tiendrons autant qu'il est possible, dans les limites de la méthode expérimentale qui observe, qui note, qui analyse et qui ne conclut jamais qu'*a posteriori*, d'après des faits positifs et d'après les résultats d'une expérimentation rationnelle.

Nous considérerons d'abord les données de l'idée transcendantale, problématique, anticipée, complètement indéterminée ; puis, de l'idée partiellement indéterminée quant à la qualité ou idée confuse ; enfin, de l'idée partiellement indéterminée quant à la quantité ou idée générale et de la représentation concrète et actuelle. Nous devons trouver gisant au fond de chacun de ces états de conscience et d'une façon absolument nette et catégorique, la notion même d'objet qui est sous-jacente à chacun d'eux. Remarquons que nous pourrions choisir tout autre catégorie d'états représentatifs : mais, outre que dans ceux-ci l'objet s'affirme avec beaucoup de netteté, nous n'apprendrions rien de plus sur son existence et sa nature par l'analyse d'autres états de conscience. Etant intérieure à chacun des états élémentaires de la conscience, nous serons autorisés à induire que la notion d'objet est également sous-jacente à la totalité de la conscience, ou en d'autres termes à l'intégralité même de la pensée. Enfin, si par hasard il existait quelque communauté de nature entre l'objet sous-jacent à l'idée transcendantale, l'objet sous-jacent à l'idée générale et confuse, et l'objet sous-jacent à la représentation concrète, il nous serait dès lors possible de déterminer avec quelque certitude la nature et l'essence même de l'objet en général. Procédons à la démonstration méthodique de ces diverses affirmations. Qu'on veuille bien nous excuser d'y apporter une concision extrême et nous autoriser à justifier dans le plus bref délai notre

notion synthétique de l'objet, parce que nous nous sentons ici en pleine digression et que nous avons hâte de revenir dans la voie continue et en quelque sorte rectiligne que nous impose notre sujet. Le lecteur, d'ailleurs, pourra suppléer aisément aux sous-entendus et aux analyses subtiles que comporterait une étude spéciale de la notion d'objet, après les indications fondamentales que nous lui fournirons.

Et d'abord, il est absolument incontestable qu'il existe dans la conscience individuelle aussi bien que dans la conscience collective, certaines idées dépourvues de tout contenu positif et expérimental. Kant les appelle idées transcendantales et les réduit à trois principales : les notions de l'Absolu, de l'âme et du monde. Spencer, qui préfère les nommer « idées dernières de la science et de la religion », leur ajoute les notions de temps et d'espace, de matière et de mouvement, de force et de personnalité. Mais, quelque dispute qu'on élève sur le nombre de ces notions, elles ont toutes un caractère commun fondamental : elles sont purement symboliques et problématiques, et leur contenu est encore indéterminé et même peut-être hypothétique. Connues quant au fait de leur présence permanente dans la conscience collective, elles sont inconnues et indéterminées quant à la réalité possible qu'elles symbolisent. Elles renferment deux éléments souvent indiscernables : d'une part, un élément d'intelligibilité qui fait qu'on en comprend la signification; et, d'autre part, un élément purement virtuel, non actuellement présent en elles, mais impliqué en elles. Pures idéalités par elles-mêmes, elles sont néanmoins susceptibles d'être remplies par un contenu positif qu'elles postulent, qu'elles désirent et qu'elles appellent. Ce sont à proprement parler des anticipations d'une expérience possible.

Mais, considérons bien attentivement cet élément d'indétermination qui réside en elles. Cette virtualité de l'idée transcendantale, cette potentialité irréalisée, ne constitueraient-elles pas un véritable élément d'objecti-

vite : et l'objet lui-même ne serait-il pas sous-jacent ainsi à chacun de ces concepts fondamentaux de la pensée humaine ? Il n'y a pas le moindre doute : cet élément d'indétermination inhérent à chacune de ces notions revêt bien tous les caractères d'une parfaite objectivité. Et d'abord, il est extérieur à l'esprit : la virtualité de l'idée transcendantale n'étant point réalisée actuellement dans l'esprit. Il est en second lieu permanent, puisqu'il demeure toujours inhérent et immanent à ces idées quelles que soient les fluctuations de la conscience individuelle. Enfin, il est le même pour tous et uniformément présent dans tous les esprits, puisqu'il adhère aux idées elles-mêmes et non aux accidents contingents de la personnalité. L'élément d'indétermination inhérent aux idées transcendantales, leur potentialité, leur virtualité intrinsèque, tel est donc bien le premier élément constitutif de notre notion d'objet, élément qui nous est révélé d'une façon positive par l'analyse même de l'état de conscience. Remarquons en passant que nous n'aboutissons point ainsi à la notion d'inconnaissable, radicalement contradictoire au sens où l'entendent Spencer, Kant et les agnosticistes en général, mais seulement aux notions de virtualité, de potentialité, d'indétermination auxquelles on ne peut imputer aucun illogisme interne.

Cet élément d'indétermination radicale intérieur aux idées transcendantales ne leur est pas spécial. Il existe des idées partiellement indéterminées quant à leur compréhension ou idées confuses, et aussi des idées partiellement indéterminées quant à leur extension ou idées générales, (le plus souvent nos idées renferment à la fois cette double indétermination) qui présentent le même phénomène et nous révèlent un élément analogue d'objectivité. Dans tout concept général comme dans toute idée confuse subsiste à côté d'un élément représentatif, un élément d'indétermination, une part de virtualité plus ou moins considérable. Outre son contenu expérimental et positif qui varie avec les individus, l'idée d'arbre, par exemple, renferme encore une potentialité indéfinie, une sphère

d'application illimitée qui la rend capable d'intégrer dans son unité, en plus des objets positivement expérimentés, les objets de toute expérience possible du même genre. De même, l'idée partiellement indéterminée « d'électricité », outre son contenu représentatif actuel possède une virtualité, une possibilité d'application indéfinies qui la rendent capable d intégrer toute une variété de phénomènes encore ignorés ou simplement soupçonnés. C'est cette virtualité, ce te in létermination à la fois qualitative et quantitative inhérente à toutes nos idées qui constitue leur élément toujours présent d'extériorité et d'objectivité ; et c'est ce qui fait que nos états de conscience sont toujours à la fois in lissolublement subjectifs et objectifs ; subjectifs en tant qu'ils expriment un contenu représentatif déterminé et ob'ectifs en tant qu'ils impliquent un élément d'indétermination quelconque.

On démontrerait comme précédemment que cet élément renferme bien tous les caractères d'une objectivité véritable. C'est lui, de plus, qui en quelque sorte appelle l'objet et nous le fait pressentir : l'idée veut être intégralement déterminée et tend avec une grande puissance vers cette perfection définitive. Nous ne savons rien de l'objet en soi, mais nous sentons cette tendance, nous éprouvons cette virtualité de l'idée et nous souffrons son indétermination, nous entendons son appel pressant à la représentation concrète, à l'objet Et c'est par cette aspiration que se révèle à nous la proximité de l'objet, en même temps que nous obtenons un pressentiment de ses modes variés.

En sondant cet élément d'indétermination inhérent à nos i lées, qui tend à passer de l'état de virtualité à l'état de réalité, nous découvrons l'objet lui-même dans sa constante vitalité Nous apprenons ainsi qu'il y a des propriétés de la matière irrévocablement réfractaires à la représentation, soit qu'il nous manque certains sens (sens de la direction, sens électrique etc) ; soit que nos sens soient trop grossiers et adaptés seulement à une certaine valeur quantitative des phénomènes. Tel est le cas pour des phénomènes subtils qui, n'ayant pas une intensité suffi-

sante pour affecter et ébranler notre sensibilité ne peuvent être décelés qu'au moyen d'appareils amplificateurs ; tels sont les mouvements élémentaires des molécules matérielles dans les combinaisons chimiques, les vibrations de l'éther, les éléments imperceptibles de la cellule vivante etc... Nous découvrons aussi dans cette virtualité de l'idée et dans cette sorte d'appétition vers la réalisation, qu'il y a des objets et en très grand nombre actuellement inconnus quant à leur qualité aussi bien que dans leur quantité ; non pas qu'ils soient en eux-mêmes comme les précédents réfractaires à toute représentation ; mais parce que les conditions de représentation en sont matériellement irréalisables. Telle est par exemple la constitution chimique des astres situés à des distances infinies de nous, malgré les inductions que peut permettre l'analyse spectrale ; la constitution du noyau terrestre, la série indéfinie des phénomènes cosmiques et sociaux qui se sont déroulés aux époques préhistoriques etc... Cette indétermination interne de l'idée nous révèle et nous fait donc pressentir une étendue et une durée indéfinies toutes remplies d'événements s'étendant par delà notre fugitif et mesquin horizon ; au delà des expériences que peut contenir la conscience individuelle ou même collective, s'étend la mer immense du passé et de l'avenir en nappes incommensurables. Et ce n'est pas hors de nous que nous découvrons toute cette infinie richesse des choses, mais en nous, dans le fait de conscience lui-même, dans la virtualité irréalisée de l'idée et dans son appétition infinie.

Il n'y a pas jusqu'à la représentation elle-même qui ne nous dénonce la réalité infinie de l'objet dans son microscopique détail. Dans toute représentation concrète, en effet, outre l'ensemble d'éléments superficiels actuellement donnés à la conscience, il subsiste toujours intérieure à elle, toujours imminente, une sorte d'inépuisabilité, de virtualité à la fois qualitative et quantitative qui aspire avec violence à devenir représentation actuelle, état de conscience déterminé et positif. Donnez-vous une représentation quelconque, celle d'une orange, d'une plante

ou d'un animal. Appuyez sur elle, observez-la dans tout son détail, divisez, coupez, scindez, usez tous vos sens à l'émietter, à la résoudre. Vous la trouverez obstinément insoluble, irrésoluble, irréductible, inépuisable, alors que vous passeriez des siècles à l'analyser. Si dans une simple représentation circonscrite et limitée dans l'espace, il y a une virtualité, une fécondité, une insondabilité inépuisables, n'est-ce point le signe manifeste d'une objectivité réelle, d'une extériorité vraiment positive qui lui est adjacente ? N'est-ce point là l'élément fondamental de l'objectivité même de la représentation, objectivité permanente, qui s'impose malgré toutes les objections théoriques et qui soutient de son infinité la représentation elle-même ?

En résumé, une réalité transcendantale postulée par nos idées transcendantales ; une réalité matérielle enveloppée et impliquée dans chacune de nos idées et de nos représentations concrètes : voilà les éléments que nous fournissent les données immédiates de la conscience pour la construction à la fois rationnelle et expérimentale de notre notion d'objet. Si l'on veut bien considérer que chacune de nos idées, que chacun de nos états de conscience nous apporte ainsi son contingent spécifique d'objectivité, il est facile de comprendre quelle est l'immensité incommensurable de l'objet, et pourquoi la conscience collective estime moins en définitive ses manifestations subjectives, que l'infinie fécondité de la nature objective à laquelle elle attribue au contraire toute réalité.

IV

Toutefois ces éléments épars constitutifs de notre notion d'objet donnent-ils pleine satisfaction à l'esprit et ne devraient-ils pas être intégrés dans l'unité d'une aperception synthétique ? Quelle définition adéquate pourrions-nous découvrir où tous se trouveraient intégrés, concentrés, unifiés quoique conservant cependant leur spéci-

ficité intrinsèque ? Quel équivalent conciliateur et synthétique de tous ces éléments pourrions-nous bien présenter, qui, sans les dénaturer, les réduirait à l'unité ? Il ne faut pas un long examen pour découvrir que ces divers éléments objectifs, présents dans nos états de conscience, possèdent une communauté de nature et doivent admettre par conséquent quelque symbole commun, capable de les exprimer synthétiquement pour la conscience humaine.

Une réalité transcendantale postulée par nos idées transcendantales n'est-ce pas une réalité qui, quoique actuellement indéterminée, pourrait être traduite en termes représentatifs si les conditions organiques de la pensée étaient modifiées ou supprimées ? C'est précisément à cette suppression qu'aspirent les mystiques, afin de voir, disent-ils, l'absolu face à face. L'objet intérieur aux idées transcendantales c'est donc une possibilité de représentation suivant certaines conditions. Il en est de même de la réalité matérielle enveloppée dans nos idées et nos représentations ; quoique actuellement inconnue et partiellement indéterminée, elle pourrait cependant être donnée en termes représentatifs à la conscience, si un progrès de la science ou une modification de notre constitution organique survenait qui modifie des conditions antagonistes jusqu'ici insurmontables. L'objet adjacent à chacune de nos idées, est donc également, si l'on néglige la nuance qu'il revêt dans chacun de nos états de conscience, une possibilité de représentation sous certaines conditions.

Ce terme de possibilité constitue donc le véritable équivalent de notre notion confuse d'objet : il est essentiellement synthétique de tous les éléments que l'on peut légitimement attribuer à cette réalité. Cette notion de possibilité englobe dans son unité tout qu'il y a de virtualité, de non actualisé, de non réalisé dans nos états de conscience : elle en exprime le vide, l'élément indéterminé, c'est à dire tout ce qui peut rationnellement être affirmé du monde extérieur.

De plus, comme on ne peut concevoir aucune limite à la virtualité de nos idées, et que derrière toute révélation

du réel on sent l'immanence de nouvelles manifestations, il s'ensuit que ces possibilités de représentation sont indéfinies, inépuisables, incommensurables. L'objet est donc, si l'on ne fait appel pour le définir à aucune intuition métaphysique, mais seulement aux données immédiates de la conscience, « une possibilité indéfinie de représentation, dont une partie est actualisée dans la conscience du sujet pensant, et y existe soit à l'état de représentation immédiate, soit comme image ou soit encore comme idée ».

Essayons de donner encore quelques éclaircissements à cette définition, malgré qu'elle soit aisément assimilable sous cette forme, après la genèse que nous en avons tracée.

Remarquons d'abord que le terme de possibilité peut s'entendre, en plusieurs sens, et que c'est seulement dans sa dernière signification que nous l'employons. Il peut être pris dans le sens : 1° de possibilité logique, et il désigne alors seulement que la notion en question n'implique pas contradiction et peut être pensée. Ainsi, il est logiquement possible que la terre soit immobile. 2° Au sens de possibilité subjective, contingente, relative à la conviction d'un individu donné. Il désigne alors le simple pressentiment hypothétique et tout individuel, le pur espoir qu'un phénomène se produira. Ainsi, il est subjectivement possible, c'est-à-dire relativement à ma croyance que Pierre succombe demain à sa fièvre. 3° Au sens de possibilité volontaire, dont la réalisation dépend d'un acte du sujet lui-même, d'une manifestation de sa spontanéité et de son libre arbitre. Ainsi, il est possible que je me donne la représentation du mur qui est derrière moi, ou de l'appartement contigu à mon cabinet de travail : je n'ai pour cela qu'à détourner la tête ou à faire quelques pas. C'est même entre parenthèse le seul genre de possibilité que Stuart Mill avait nettement en vue, lorsqu'il analysait notre notion d'objet et essayait d'en expliquer la genèse, (*Phil. de Hamilton*, ch. xi). 4° Enfin, et c'est là l'unique sens dans lequel nous l'employons, dans le

sens de possibilité objective, autonome, nécessaire, imminente, indépendante de la conviction et de la volonté de tout sujet pensant, et des lois mêmes de la logique. Il ne s'agit plus ici de possibilité logique, ni d'espoir d'attente ou d'expectation, ni même de possibilité volontaire ; mais d'une virtualité en fermentation, prête à éclater dans le domaine de la conscience, et capable de dérouter à la fois la logique et nos plus savantes prévisions. Il s'agit d'une possibilité toujours imminente, dont nous ne réglons pas à notre gré les manifestations, ou que nous ne réglons que dans d'infimes proportions, qui s'impose à nous en dehors de notre volonté et malgré nous : d'une possibilité enfin qui nous révèle par son inépuisable fécondité, par son activité immuable, par sa force indéfinie d'expansion la présence de la réalité suprême. Cette possibilité pèse à tout instant dans l'infinité de la durée, non seulement sur quelques individus isolés mais sur tous indistinctement, depuis la monade obscure jusqu'à la monade intelligente que nous sommes. Elle est immanente toujours et pour tous les êtres : c'est une épée de Damoclès sans cesse suspendue au-dessus de nos sens; jamais elle ne s'épuise ni ne se résorbe, ni ne cesse d'exercer son action ; son activité infinie se déroule sans trêve, emplissant de ses effets multicolores et imprévus la conscience de tous les êtres et de toutes les générations. Cette possibilité c'est l'objet lui-même dans sa vivante réalité.

Nous disons de plus possibilité indéfinie et non point infinie. Nous laissons entendre par là que nous ne pouvons avoir la prétention de la déterminer quant à sa quantité, ce que nous eussions fait en la caractérisant par l'infinité. Nous n'entendons par le terme « indéfinie » que ceci : à savoir, qu'il n'y a pas de limite concevable à cette possibilité : ou en d'autres termes, que l'on a beau remonter la série de ces possibilités, on peut toujours, quelque loin que l'on pousse l'analyse, concevoir d'autres possibilités antérieures à celles-là. Nous ne voulons indiquer par là que l'inépuisabilité et l'incommensurabilité des termes de la série.

Nous avons ajouté « possibilité indéfinie de représentation ». Une double remarque s'impose sur la signification de cette nouvelle détermination. Et d'abord, par « représentation » nous entendons non pas simplement un agrégat de sensations, mais tout état représentatif à quelque degré qu'il le soit. Nous n'excluons de la compréhension de ce terme que les états de conscience purement affectifs ou émotionnels ; et, en tant seulement qu'ils ne sont mélangés d'aucun élément représentatif, si cette condition est toutefois réalisable. Ce terme remplit une double fonction ; par lui nous circonscrivons le sens dans lequel peut se développer cette possibilité, cette virtualité indéfinie constitutive de l'objet, sans cependant rien affirmer de sa nature intrinsèque qui demeure inviolable. De plus, comme notre représentation du monde n'est nullement uniforme, mais essentiellement diversifiée, nous affirmons implicitement par ce terme, un principe de différenciation intérieur à cette possibilité elle-même ; et cela en vertu de cette induction, que, s'il existe une différenciation de l'effet, il doit exister une différenciation correspondante et tout au moins élémentaire du principe lui-même. Car il faut bien que dans le germe préexiste déjà quelque préformation subtile de l'être adulte auquel il donnera naissance et de chacun de ses éléments. Cette dernière remarque est capitale : elle nous permet de concevoir l'indéfinie possibilité qui constitue l'objet non plus comme un centre abstrait, uniforme, de l'uniformité pâle de l'abstraction, mais au contraire comme un centre concret, diversifié, déjà différencié, possédant en lui-même le germe spécifique de nos différentes représentations, de leur variété, de leur richesse, de leurs différences propres. Par ce terme additionnel nous nous rapprochons ainsi de l'opinion du sens commun sur la nature du monde extérieur, sans toutefois nous exposer aux objections que l'on peut diriger contre elle ; ou plutôt, elle se trouve ainsi intégrée dans un point de vue supérieur.

L'objet, enfin, n'est pas seulement pure possibilité de représentation, pure virtualité indéterminée, mais possibi-

lité qui peut arriver à l'existence, virtualité qui peut atteindre sa réalisation au moins partielle. Dès l'instant où cette évolution est accomplie, dès l'instant où cette possibilité parvient à l'existence positive de la représentation, où cette virtualité reçoit une réalisation partielle, alors naît dans la conscience collective la notion de sujet : alors se pose l'antithèse sujet-objet, qui comme nous l'avons vu, constitue la pierre d'achoppement de toute conception de la vérité. Mais ici cette opposition antithétique ne subsiste plus. Nous n'avons pas en présence deux réalités distinctes, hétérogènes, et de nature différente ; mais une seule réalité, évoluant depuis l'état de virtualité jusqu'à l'état d'existence positive. L'objet, outre son mode objectif, se présente encore dans nos états de conscience sous forme de représentation subjective. Ce nouveau mode d'existence n'est qu'une transformation du mode primitif d'où il sort : le monde en tant que représentation d'un sujet n'est autre chose que le monde en tant que possibilité passée à l'existence. Il n'y a pas antithèse entre ces deux modes d'existence, mais seulement processus, progrès continu de l'un à l'autre. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui se produit dans le développement du vivant. Avant d'être la représentation actuelle, l'objet est pure possibilité, pure virtualité ; il est encore étranger à la conscience. Il passe ensuite de la virtualité à l'existence de la représentation, par une infinité de degrés imperceptibles et par un processus d'évolution inconscient très compliqué qui s'accomplit par l'intermédiaire des organes des sens et du corps humain en général.

Quoique nous ne puissions percevoir tous les termes de ce processus, il est certain qu'il n'y a rien dans ce passage d'une réalité informe à une existence réelle, de plus mystérieux, de plus déconcertant, de plus antithétique et de plus inquiétant pour la philosophie, que dans le passage d'un état imperceptible de la matière à un état perceptible, d'une virtualité quelconque à une existence déterminée quelconque ; que dans les transformations enfin des forces physiques les unes dans les autres (électricité en chaleur,

mouvements chimiques en électricité etc.) Seulement, tandis que pour transformer un courant électrique en chaleur il faut interposer dans le circuit un fil de grande résistance, (remarquons que le courant représente assez exactement l'état imperceptible ou pure possibilité, tandis que la chaleur produite symbolise l'état perceptible ou la virtualité actualisée, pour transformer la possibilité constitutive de l'objet en représentation actuelle, il faut la canaliser dans les organes des sens du corps humain : c'est là toute la différence. Le corps humain, (peu importe qu'on l'exprime par un système de notation objective ou par un système de notation subjective), constitue donc ici le transformateur de la possibilité de représentation en représentation réelle ; il détermine la matière indéterminée de l'objet en la douant de certaines propriétés perceptibles et par conséquent conscientes. Il n'y a aucune antithèse d'un objet avec un sujet, d'un esprit avec la nature, de la pensée avec la matière. Il y a seulement évolution progressive d'une possibilité inconsciente à une réalité consciente.

Dans cette conception de l'objet, que nous croyons éminemment rationnelle et expérimentale, le sujet n'a plus à saisir une réalité inconnaissable, évoluant mystérieusement dans sa sphère nouménale hors de toute prise et ne laissant apercevoir d'elle qu'une apparence fugitive et instable. Nous savons que s'il en était ainsi, toute connaissance deviendrait impossible : le sujet ne connaîtrait qu'une chose : ses propres modifications correspondant ou non, et sans jamais pouvoir connaître le degré de cette correspondance, aux modifications concomitantes de l'objet. Nous ne sommes pas contraints non plus de supprimer l'objet pour établir la possibilité de la connaissance ; l'esprit ne demeure pas législateur absolu : la pensée n'est pas livrée aux aventures de son caprice ou du hasard, mais demeure conditionnée, déterminée du dehors, quoique non par un objet radicalement différent d'elle et inassimilable.

Cette antinomie du sujet et de l'objet si féconde en

paralogismes, si fatale à la notion de vérité a donc radicalement disparu par une analyse plus adéquate du fait de conscience. Il ne subsiste plus ici un sujet et un objet en présence ; mais seulement une possibilité qui va sans cesse se déterminant et se réalisant, qui s'achemine progressivement vers l'existence à travers un processus plus ou moins long et plus ou moins compliqué ; et qui enfin atteint à sa réalité dans la représentation consciente.

Remarquons enfin que nous n'aboutissons nullement, en suivant cette voie, à la notion illogique et contradictoire d'inconnaissable, malgré que cette possibilité de représentation conserve cependant tous les caractères d'une objectivité véritable. Nous ne conjecturons pas de l'élément virtuel adjacent à nos idées, à une réalité en soi qui ne serait pas pour nous : à un au-delà irrévocablement caché, à une existence transcendante à jamais inexprimable : mais seulement, comme s'exprime M. Fouillée, de l'expérience réelle à l'expérience possible, de la représentation actuelle à une représentation possible, ce que l'on peut faire sans illogisme. « On peut raisonner par induction et analogie, nous dit-il, de l'expérience partielle, à la totalité de l'expérience possible. La réalité n'est plus ainsi cette partie problématique et opaque de la réalité, mais l'expérience possible qui peut devenir de plus en plus diaphane pour la pensée... Il n'y a ici que la distinction entre une expérience incomplète et une expérience complète qui serait la conscience même de l'univers... Le monde des réalités désigne les choses telles qu'elles existent avec toute la complexité de leurs éléments, de leurs attributs, de leurs relations, y compris leurs relations particulières avec nous-mêmes et avec nos moyens de connaître : le monde des phénomènes désigne les mêmes choses réelles, mais bornées à ceux de leurs attributs que peuvent atteindre nos moyens de connaître. Le monde des phénomènes, c'est la réalité partielle : le monde des choses, c'est la réalité totale (1) ».

(1) Fouillée. — *L'avenir de la métaphysique*, p. 50-53.

Et il accentue encore l'expression de cette opinion dans son ouvrage le « *Mouvement positiviste* » p. 73 : « Quand donc la philosophie, dit-il, met en contraste le phénomène et le réel, c'est simplement pour insister sur le caractère fragmentaire de la peinture graduelle que nous nous formons de ce tout intérieurement lié et enchevêtré, auquel nous donnons le nom de réalité ». Nous ne saurions trouver une légitimation plus éclatante de notre conception expérimentale de l'objet, en même temps qu'une meilleure preuve de son actualité.

Il se pourrait, après cette simple ébauche dont le développement systématique exigerait un volume, que, trompés par une fausse analogie de termes, quelques lecteurs ne voient dans cette conception de l'objet qu'une variation ou une nuance de la théorie psychologique de Stuart Mill, ou de celle de son disciple Taine. Il n'en est rien cependant, comme on va le constater par une rapide comparaison des deux doctrines.

La théorie de Stuart Mill suppose deux postulats : le premier, c'est que l'esprit humain est capable d'expectation ; le second c'est l'ensemble des lois d'association. Ces deux postulats sont expressément affirmés dans la « *Philosophie de Hamilton*, ch. XI ». Or, notre théorie n'implique ni l'un ni l'autre. Il ne s'agit pas pour nous d'une possibilité d'éprouver une seconde fois des sensations dont l'expérience nous aurait plusieurs fois révélé la nature ; mais bien d'une possibilité d'éprouver des états de conscience représentatifs quelconques, connus ou inconnus, prévisibles ou imprévisibles, d'être frappé *ex abrupto* d'un coup net de la nature. L'objectivité, loin de consister pour nous dans l'expectation, réside au contraire dans l'état de conscience représentatif lui-même quel qu'il soit, et se révèle éminemment dans ce phénomène de surprise qui accompagne tout état de conscience involontaire, dans ce choc retentissant et inattendu de l'objet en nous. C'est juste dans le contraire de l'expectation que nous plaçons l'objectivité : c'est dans l'étonnement du sujet lors des émanations subites de l'objet.

Notre théorie n'a rien à voir non plus avec l'association des idées, qui est une hypothèse très inadéquate sur le procédé de filiation et de génération de nos états de conscience.

Stuart Mill fait essentiellement consister l'objet dans la « perdurabilité », c'est-à-dire dans la permanence en dehors du sujet de la cause de la sensation et dans la possibilité de reproduire la sensation, en se replaçant dans les mêmes conditions. Or, dans cette opération, il n'y a pas vraiment passage du sujet à l'objet : le sujet ne fait que subir une seconde fois la sensation qu'il a une fois éprouvée : il y a répétition d'état de conscience, et il n'y a rien dans cette pure répétition qui permette de soupçonner un objet véritable ni d'en acquérir la notion ; il y a un double phénomène de subjectivité, mais non passage à une objectivité réelle.

De plus, il définit l'objet « une possibilité permanente de sensations ». Il ne pouvait rencontrer une plus mauvaise détermination que celle de sensation et mettre plus d'illogisme dans sa définition. La sensation est précisément l'état de conscience qui se suffit entièrement à lui-même, qui ne renferme aucune virtualité irréalisée, qui est complet par lui-même, qui, par conséquent, ne peut en aucune façon révéler l'objet, et n'exprime en aucune façon la possibilité d'une révélation de la nature dans la conscience humaine.

La possibilité d'ailleurs dont nous parle Mill, outre qu'elle ne symbolise qu'une très faible partie des éléments qu'elle peut et qu'elle doit synthétiser en fait, est une possibilité du genre que nous avons appelée « subjective et relative à la conviction de l'individu, connexe à une possibilité de l'espèce que nous avons nommée « volontaire ». Il est purement contingent que la feuille de papier soit demeurée dans la pièce voisine et que j'aie la possibilité de la revoir ; et, de plus, la production de cet effet, loin d'être indépendante de moi, est au contraire subordonnée à un acte de ma volonté : celui de me transporter dans la pièce voisine et de me replacer dans les conditions antérieures de perception.

La notion d'objet, enfin, d'après Mill, n'est point une donnée positive de la conscience, mais est acquise par l'interprétation psychologique de nos sensations. Pour nous, au contraire, comme on l'a vu, elle est donnée à titre de fait immédiat dans nos états de conscience eux-mêmes et prouvée à tout instant, confirmée, scellée par chaque choc, par chaque surprise de la conscience et par chacun de ses étonnements devant l'affluence des émanations représentatives spontanées. De plus, l'objet est donné chaque fois avec une nuance spécifique, non comme objet général et universel ; c'est seulement par une généralisation ultérieure que ces nuances se fondent dans la pâle unité du concept.

Il est donc évident, malgré la trompeuse analogie de l'expression, que notre conception de l'objet est essentiellement différente de celle de Stuart Mill, qui nous semble, en définitive, élémentaire et assez superficielle. Il faut bien remarquer d'ailleurs qu'il ne veut nullement établir la réalité de la notion d'objet, mais seulement exposer sa genèse dans la conscience collective. Quant à lui, il ne croit nullement à l'existence d'un objet extérieur ; son phénoménisme résigné s'y oppose. Cet aveu ne lui coûte aucune peine. H. B. Shmith lui ayant reproché que les faits qu'il invoque ne prouvent nullement que les objets sont extérieurs à nous, il répond : (*Phil. de Hamilton* trad. p. 225) « Je ne l'ai jamais prétendu. Je rends compte de la façon dont nous concevons, dont nous nous représentons les possibilités permanentes comme des objets réels, extérieurs à nous. Je ne crois pas qu'on puisse prouver qu'il y a quelque chose de réellement extérieur à nous, à l'exception des autres esprits ». Si, comme lui, nous nous résignions à cette profession de foi idéaliste, nous ne pourrions atteindre la conception de la vérité que nous poursuivons, et serions condamnés à croupir dans les illogismes de la définition idéaliste. Nous sommes donc obligé de nous séparer de lui encore sur ce dernier point. C'est donc plutôt un antagonisme qu'il doit exister entre notre conception de l'objet et la sienne, qu'une similitude quelconque.

V

Il serait à peine besoin de faire ressortir la valeur synthétique de cette notion de l'objet tant elle résulte évidemment de l'ensemble de notre analyse. Il ne subsiste peut-être pas une opinion, pour peu qu'elle soit caractérisée, qui ne soit réductible à cette conception fondamentale et qui ne se trouve intégrée en elle dans ce qu'elle a de vraiment rationnel et d'acceptable.

Avec l'idéalisme, d'abord, nous admettons que l'objet est observé dans et pas le sujet et qu'il ne peut être tiré que de l'analyse intégrale des données mêmes de la conscience. Mais, nous refusons de le suivre lorsqu'il soutient que l'élément objectif présent dans le fait de conscience peut se réduire à l'élément subjectif et que l'objet peut ainsi se résoudre en sujet par une sorte de transposition purement dialectique. Comme le réalisme, nous maintenons la distinction irréductible du sujet et de l'objet, tout en supprimant leur pseudo-antagonisme, et toutes les antinomies factices qu'ils engendrent. Tout en admettant la possibilité d'un inconnaissable provisoire et immanent, impliqué par certaines idées transcendantes incontestablement présentes dans la conscience collective, nous renonçons à cet inconnaissable radical et absolu de Kant et de Spencer, qui constitue une véritable impossibilité psychologique, parce qu'il propose de penser l'impensable.

Mais ce n'est pas tout. Notre notion de possibilité forme la synthèse de toutes les idées par lesquelles on a essayé en fait de définir le monde objectif. Elle n'exclut de sa compréhension ni la conception de l'objet comme Volonté, ni la conception de l'objet comme Inconscient, ni la conception du monde comme Matière, comme Force ou comme Etendue. Nous admettons toutes ces formes particulières de l'objet, mais nous les déclarons incomplètes et

exclusives d'un certain nombre de notions par lesquelles on pourrait tout aussi bien le définir, et par lesquelles il devrait même être défini, pour l'être adéquatement et dans son indéfinie extention. Pour nous, chacune des idées que nous venons d'énoncer et une infinité d'autres encore renferment un élément objectif spécifique, comme il a été démontré, et c'est seulement de la synthèse de tous ces éléments objectifs spécifiques que peut jaillir une notion adéquate de l'objet. Nous sommes d'avis que le système tout entier de nos idées, depuis les simples idées représentatives jusqu'aux idées générales et aux idées transcendantales doit être mobilisé pour arriver à une notion intégrale de l'objet, parce qu'en chacune gisent des possibilités spécifiques, dont l'ensemble et la synthèse peuvent seules nous révéler la vraie nature de l'objet.

Il n'est pas jusqu'à la conception réaliste du sens commun qui ne se trouve intégrée dans notre définition de l'objet, en même temps qu'épurée de ses scories parasites. On sait que le sens commun se représente le monde extérieur comme un ensemble d'objets distincts les uns des autres, revêtant chacun une nature spécifique. Sans tomber dans les exagérations et les [illegible] objectivistes du sens commun, nous [illegible] l'excès d'abstraction commun aux philosophes qui s'imaginent l'objet comme une cause uniforme, de cette uniformité pures abstractions creuses et inertes, nous nous maintenons dans un juste équilibre, à égale distance de la pure notion abstraite d'objet et de la notion trop concrète du sens commun. Nous maintenons au sein de la possibilité constitutive de l'objet une différenciation élémentaire, impliquée par la différenciation réelle de nos représentations. Il en va ici comme pour l'être vivant; une différenciation élémentaire des éléments de la cellule est impliquée par la différenciation actuelle des éléments de l'être adulte. De même, la différenciation de nos représentations actuelles appelle une différenciation élémentaire, à peine sensible quoique réelle, de leur possibilité. Et nous arrivons ainsi à intégrer dans notre notion de l'objet, l'intuitionisme du

sens commun, qui, faute d'être compris, paraissait à la plupart des philosophes une hypothèse grossière et compromettante, alors qu'il est au contraire essentiellement scientifique et pleinement conforme aux données immédiates de la conscience.

CHAPITRE VIII

CONCEPTION SYNTHÉTIQUE DE LA VERITÉ

SOMMAIRE. — I. Notion synthétique de la vérité correspondant à notre notion synthétique de l'objet. — II. La nature générale du rapport de vérité. — III. Les termes du rapport de vérité. — IV. Variations quantitatives et variations qualitatives du rapport de vérité correspondant aux variations de son antécédent.

I

A présent que se trouve résolue l'antinomie fatale du sujet et de l'objet, et que ces deux termes sont posés comme de simples moments d'une même évolution, aucun obstacle ne doit plus nous empêcher d'aboutir à une notion vraiment rationnelle de la vérité, exempte de contradiction et d'illogisme. Aucun obstacle même ne doit survenir, qui nous cloue sur place, et nous empêche de parvenir à cette conception synthétique que nous avons annoncée, où se trouveraient condensées et conciliées les conceptions idéalistes et réalistes de la vérité. Nous ne sommes plus enchaînés désormais à cette alternative également inacceptable ; ou de concevoir la vérité comme un simple accord de la pensée avec elle-même, puisque nous avons établi la réalité de l'objet ; ou de la concevoir comme une correspondance hypothétique, accidentelle, invérifiable de la pensée avec un objet extérieur à elle et inconnaissable, puisque nous nions la transcendance de l'objet. Du nouveau point de vue d'où nous sommes placés pour juger de

la nature de l'objet, nous devons découvrir quelque nouvel aspect de la notion de vérité. Nous avons à présent la possibilité de dépasser les deux affirmations antithétiques de l'idéalisme et du réalisme, en même temps que les moyens de nous élever à une synthèse supérieure qui les contiendra et les conciliera dans ce qu'elles ont de légitime et de positivement vérifiable.

Quelle est donc cette notion privilégiée de la vérité qui doit enfermer une aussi fondamentale perfection ? Elle nous est donnée par l'ensemble des analyses précédentes, dont elle forme en quelque sorte le point de convergence.

La vérité peut être envisagée soit à propos d'un état de conscience particulier (représentation, idée générale ou idée transcendantale) ; soit à propos de la connaissance en général. C'est là une distinction fondamentale qui seule peut nous sauver des généralités vagues et dont on saisira toute la portée dans la suite.

En tant que spéciale à un état de conscience déterminé, la vérité est « le rapport de son élément représentatif à son élément virtuel : ou, si l'on préfère, le rapport de son contenu positif, réel et actuel, à sa virtualité, à sa possibilité interne ».

Quant à la vérité en général, dont la définition découle immédiatement de celle-ci, elle consiste « dans le rapport de la représentation réelle et définie du moi, (ou somme des éléments représentatifs de ses états de conscience), à la possibilité indéfinie de représentation qui constitue l'objet ». Telle est la définition de la vérité que nous croyons supérieure en précision, en rationalité et en valeur synthétique à toutes celles que nous connaissons, et qui portent plus ou moins profondément fichée en elles la tare des doctrines idéalistes ou réalistes. Nous ne nous en tiendrons pas d'ailleurs à cette affirmation, qui, ainsi lancée *a priori* peut sembler dépasser les bornes de la bienveillance que l'on peut professer pour ses propres idées ; nous essayerons d'en montrer la légitimité, ou du moins d'atténuer ce qu'elle pourrait présenter de partialité.

Après les éclaircissements du chapitre précédent sur l'idée de l'objet, et sur la signification extrêmement compréhensive que nous donnons au terme « représentation », le sens général de cette définition de la vérité qui forme pour ainsi dire le cœur de notre thèse, ne peut échapper à personne. Nous ne nous attarderons donc point à de nouveaux développements sur ces divers points : développements que nous considérons comme surabondants et qui n'ajouteraient rien pour quiconque sait lire les virtualités inexprimées contenues dans une formule. Mais nous ferons plutôt porter notre critique et notre attention sur cette notion de « rapport », qui est le nœud même de notre définition, qui doit fournir la base de toutes nos déductions ultérieures, et qui, en raison même de sa nouveauté, et nous ajouterions volontiers de sa nullité abstraite, doit en définitive laisser quelque peu indécise la pensée du lecteur.

II

En analysant, dans la première partie de notre travail, l'élément commun à la définition idéaliste et à la définition réaliste de la vérité, nous établissions le fait suivant sur lequel nous avons légèrement appuyé, à savoir que ces deux conceptions s'accordent à considérer la vérité comme une relation, comme un rapport de deux termes, de deux réalités dont l'une au moins est la pensée : quelque divergence ultérieure qui se produise et quelque attribut particulier que chacune surajoute ensuite à cette affirmation élémentaire et fondamentale. Nous insinuions déjà avec réserve, qu'une conception synthétique de la vérité devrait s'en tenir à cet élément conciliateur ; seul, il nous placerait à une suffisante hauteur pour juger des ensembles, sans tomber dans les points de vue particuliers, individuels, spéciaux, étroits et relatifs. C'est cette énonciation timide que nous voudrions maintenant affermir et établir positivement par l'analyse du rapport de vérité et de la nature de ses deux termes.

Et d'abord, quelle est la nature particulière du rapport de vérité ? En quoi est-il distinct, tel que nous le concevons, d'une foule d'autres rapports également intelligibles par lesquels on a coutume, et par lesquels on affecte même de définir la vérité ? Établissons en premier lieu ce que ce rapport n'est pas : ce nous sera un grand appoint pour en déterminer ensuite positivement la nature spécifique. Nous allons voir que le rapport de vérité ne peut être conçu, ni comme un rapport d'éléments statiques, ni comme un rapport d'éléments contigus dans la conscience du sujet pensant, selon la définition ordinaire ; mais qu'il est un rapport d'éléments dynamiques, en perpétuel mouvement, en constante évolution dans la conscience.

Si l'on consulte l'histoire de la philosophie, on constate que le rapport de vérité à été conçu de trois façons principales entre lesquelles la conscience collective a oscillé, sans essayer de les condenser dans une notion plus synthétique. Il a été conçu 1° comme un rapport de ressemblance, de conformité ou d'adéquation ; 2° comme un rapport de convenance, d'accord ou de correspondance ; 3° comme un rapport d'unité ou d'identité. Etudions successivement ces trois aspects du rapport de vérité et ces trois points de vue différents, pour voir si l'un d'eux ou tous ensemble suffisent à définir et à caractériser le rapport spécifique de la vérité.

Et d'abord, la vérité n'est pas un rapport de ressemblance, de conformité, d'adéquation du sujet et de l'objet ; cette définition est essentiellement irrationnelle en même temps qu'inadéquate à ce qu'elle prétend définir. Elle implique, et c'est là son illogisme capital, qu'il est possible d'étaler sous le regard de la conscience les deux termes de la relation sujet et objet ; d'en faire à loisir la comparaison comme on fait celle d'un portrait avec l'original, et de porter ensuite tout naturellement un jugement, comme cela se pratique pour deux états de conscience définis, sur leur ressemblance ou leur dissemblance. Mais, n'est-il pas évident que cette grossière interprétation du

rapport de vérité fait violence à l'intégrité de l'objet, qui ne peut être développé dans la conscience en termes de représentation sans s'anéantir en tant qu'objet et sans se subjectiver ? Pour que le rapport de vérité puisse être conçu comme un rapport de ressemblance, il faudrait que l'objet puisse ressembler à l'idée, c'est-à-dire que l'objectivité se résolve en quelque chose d'analogue à nos états de conscience, que la réalité objective soit elle-même pensée. Mais, consentir à cette analogie, acquiescer à cette similitude, n'est-ce pas choir dans l'absurdité idéaliste que nous avons jugée ? N'est-ce pas accueillir son principe même et nous abandonner à la série de ses conséquences logiques ? Assurément, et c'est pourquoi nous ne pouvons faire cette concession. Ou bien il faut renoncer à la réalité de l'objet, qui cependant nous presse de toutes parts et déborde de tous nos concepts ; alors seulement le rapport de vérité peut être conçu comme un rapport de similitude. Ou bien il faut la conserver : alors, c'est au rapport de ressemblance entre la pensée et les choses qu'il faut renoncer. L'alternative que nous choisissons n'est pas douteuse ; elle nous est imposée par le simple examen du rapport de vérité tel que nous l'avons énoncé : ce rapport se compose de deux termes, une possibilité indéfinie et une représentation définie, entre lesquels il serait difficile d'apercevoir une similitude, une ressemblance quelconque si faible soit-elle. Une virtualité est qualitativement différente de sa réalisation, loin de lui être semblable ; tout comme la molécule vivante est radicalement dissemblable de l'individu qu'elle engendrera. Poser le rapport de vérité comme un rapport de similitude c'est donc nier l'objectivité spécifique de cette possibilité d'où émane la représentation du moi ; c'est donc affirmer l'universelle pensée et s'abandonner pieds et poings liés à la thèse idéaliste avec ses conséquences illimitées.

Si la vérité ne peut être définie par un rapport de ressemblance, elle pourra encore moins l'être par un rapport d'identité, comme la plupart des idéalistes pré-

tendent le faire. L'identité, en effet, est-elle autre chose qu'une ressemblance parfaite, qu'une similitude idéale, qui, par un progrès continu, a atteint sa limite suprême ? Et pour qu'une telle conception du rapport de vérité soit légitime ne faudrait-il pas, plus encore que pour la ressemblance, que le sujet et l'objet soient l'un et l'autre actuellement connus dans toutes leurs propriétés et dans tous leurs détails ? Ne serait-il pas indispensable, pour qu'ils puissent positivement être identifiés, qu'ils soient auparavant positivement comparés, pesés, évalués dans leur qualité et leur quantité respectives, comme deux masses d'un même métal que l'on met sur les plateaux d'une balance ? Sans cette condition comment prononcer l'identité du sujet et de l'objet ; et, cette condition réalisée, comment parler encore d'objet, comment ne pas choir en plein idéalisme absolu et ne pas s'enlever ainsi toute compréhension de la vérité ?

C'est pour des raisons analogues que nous rejetons également les expressions d'accord et de correspondance. Comme les précédentes elles nous entraîneraient dans l'absurdité idéaliste, tout en nous rendant incapables de concevoir la vérité autrement que comme un accord de la pensée avec elle-même : ou, tout au moins, elles nous empêcheraient de concevoir le rapport de la pensée à son objet autrement que comme une correspondance hypothétique et invérifiable. Ajoutons à ces arguments, que toutes ces expressions accord, correspondance, conformité, ressemblance du sujet et de l'objet demeurant propres surtout au langage imprécis de la psychologie métaphysique, nous ne saurions les accueillir sans projeter un nuage optique sur notre travail. Ces notions sont essentiellement stériles et ne sauraient fournir un développement systématique du rapport de vérité : au lieu d'être souples et élastiques, comme doit l'être toute formule scientifique qui prétend fournir la loi de toute une classe de phénomènes et atteindre une haute généralité, elles sont essentiellement particulières, relatives, infécondes et stériles. L'accord, la ressemblance, la correspondance des deux

termes objet et sujet, ce sont déjà de certaines valeurs particulières et définies du rapport de vérité. Celui-ci exprime une relation quelconque entre l'objet et le sujet; relation pouvant varier depuis zéro où l'objet est radicalement différent du sujet, jusqu'à l'infini où le sujet devient identique à l'objet. Il est donc plus compréhensif, plus général que ces rapports particuliers, puisque c'est lui-même qui les engendre par une sorte de spécialisation interne. Ceux-ci dénotent une valeur particulière du rapport de vérité ; ils sont moins généraux que celui-là.

Ils définissent donc incomplètement la vérité, qui peut être à la fois ressemblance, correspondance, accord, identité, mais qui peut revêtir encore d'autres valeurs, d'autres déterminations. Concevoir la vérité comme une ressemblance de deux termes, comme un accord et une correspondance de deux réalités, de deux états de conscience, ou même comme leur identité, c'est seulement affirmer *a priori* des valeurs particulières du rapport constitutif de la vérité, non la définir dans toute sa généralité et dans toute son extension, ni donner à ce concept toute l'amplitude qu'il comporte. Dire que la vérité est l'identité du sujet et de l'objet, c'est prendre une de ses valeurs possibles et particulières, (sa valeur maximum, comme nous le verrons plus tard), pour une détermination intégrale de ce concept. La définir par l'accord, la correspondance, la ressemblance de l'idée avec la représentation, c'est exposer vaguement et confusément ses valeurs moyennes, mais non embrasser synthétiquement et dans leur ensemble, la série complète des variations ou des valeurs possibles du rapport constitutif de la vérité.

En résumé donc, afin que notre conception de la vérité réponde à sa fonction synthétique qui est sa seule raison d'être ; afin qu'elle embrasse, comme la loi scientifique, dans sa généralité tous les cas particuliers de vérité qui peuvent se présenter ; et surtout, afin qu'elle ne nous entraîne dans aucune des formes de l'idéalisme que nous avons réprouvées, elle devra de toute nécessité éviter de concevoir la vérité comme l'un quelconque des rapports

par lesquels on la définit d'ordinaire, rapport de ressemblance, de correspondance, ou d'identité. Il faut absolument que nous renoncions à définir la vérité par un rapport d'éléments contigus dans la conscience. A ce prix seulement on évitera la chute dans l'irrationnel, qui, dans toutes ces questions extrêmement délicates où entrent les notions d'objet et de sujet, est imminente ; à cette condition seulement, il nous sera possible de maintenir l'objet en présence du sujet, d'éviter l'absorption du premier dans le second et d'échapper à l'illogisme idéaliste qui nous attend, si nous faisons de la vérité un rapport d'éléments contigus, susceptibles d'être comparés, égalés, identifiés.

Il faut absolument aussi que nous renoncions à concevoir la vérité comme un rapport d'éléments statiques, si nous voulons élever notre point de vue et étendre notre horizon, toujours borné à des cas particuliers avec les définitions courantes de la vérité. Le grand tort de la philosophie a été, après avoir séparé ces deux moments d'une même réalité, de considérer à part l'objet et le sujet comme des cristallisations abstraites, stables, fixes, inertes, homogènes ; de les concevoir comme des réalités statiques, figées dans une immobilité éternelle ; de substituer à la réalité évolutive et instable qu'est le moi réel et concret, son symbole abstrait, sorte de solidification mentale qui n'exprime pas le progrès continu et insensible des états de conscience et leur instabilité. On a raisonné sur le fait accompli, non sur le fait s'accomplissant ; sur la vérité faite, non sur la vérité se faisant et se déterminant. On s'en est tenu à un point de vue tout statique, au lieu qu'il aurait fallu se placer au point de vue dynamique, seul assez élastique et assez extensible pour correspondre à la complexité et à la variété indéfinie des cas. Après avoir cristallisé l'objet et le sujet en réalités inaltérables, l'esprit s'est trouvé figé dans une définition inextensible, et n'a pu concevoir au concept de vérité qu'une seule valeur ; alors qu'il est susceptible d'une infinité de valeurs particulières, si l'on rend

d'abord élastiques comme ils doivent l'être les termes du rapport de vérité.

Si la vérité n'est pas un rapport d'éléments contigus ni d'éléments statiques, quelle est donc sa vraie nature ? Ne risque-t-elle pas de devenir un pur néant, une pseudo-idée, un produit bâtard et difforme de la raison raisonnante ? Nullement ; elle est la plus frappante des réalités ; seulement il faut savoir la comprendre dans sa réalité mouvante; il faut renoncer à la concevoir comme un rapport d'éléments statiques, et la définir par un rapport d'éléments dynamiques. Qu'est-ce à dire et que signifie ce nouveau point de vue ?

Procédons par analogie. Considérons l'histoire complète d'une réalité quelconque « depuis sa sortie de l'imperceptible jusqu'à sa rentrée dans l'imperceptible ». Soit l'histoire d'un être vivant.

Qu'est-il dans son commencement, tout à l'origine de son existence, et comment un développement se superpose-t-il d'une façon continue à un développement de l'ordre immédiatement inférieur ? D'abord possibilité indéterminée, contingente, éventuelle, le vivant commence à émerger de l'inconscient absolu où il sommeille par une sorte de mystérieuse et imprécise attraction sexuelle entre deux êtres; attraction purement organique à l'origine, qui, par un processus subtil et insensible, affleure bientôt à la conscience des sujets, y mûrit, se développe, se transforme en désir irrésistible, duquel émane bientôt une molécule vivante et active. Tout ce travail s'est accompli lentement, sourdement, mais cependant par un progrès continu, ininterrompu vers la réalité. Dès l'instant solennel où le germe créé par le désir et émané de l'inconscient est fixé dans l'espace, commence pour lui une seconde évolution intra-utérine dont les étapes et les différenciations progressives sont décrites par l'embryogénie. Le germe, relativement homogène, se différencie en deux couches de cellules, dont l'une forme le tégument externe ou feuillet cutané, et l'autre l'endoderme ou feuillet intestinal qui sert de revêtement au tube digestif. Entre ces deux feuillets, appa-

raissent des couches intermédiaires de cellules appelées mésoderme, d'où naissent les muscles, le squelette, les éléments de la lymphe et du sang, tandis que le système nerveux et les organes des sens ont plutôt leur origine dans le feuillet externe et débutent par des fossettes ou sillons dont les bords se relèvent en bourrelets saillants. Bref, la série de ces développements successifs aboutissent à un être complet, pourvu de tous les organes nécessaires à une bonne adaptation au milieu dans lequel il doit vivre, et jouissant d'une autonomie relative, qu'il développera et qu'il étendra durant tout le cours de son existence sociale. Après une période plus ou moins longue d'équilibre instable entre des phénomènes d'intégration et de désintégration organique et mentale, cette dernière action essentiellement dissolvante devient prépondérante ; et dès lors commencent pour le vivant une série continue de pertes et de désagrégations qui le ramènent progressivement à un résidu inorganique, solide et gazeux ; ce qui constitue une véritable résorption de l'individu dans l'indéterminé d'où il était sorti.

Ainsi, l'être vivant émané d'une possibilité indéfinie, réalise par son développement une série de valeurs perceptibles progressivement croissantes ; après avoir atteint un maximum, extrêmement variable suivant les individus, pouvant osciller depuis les premiers moments la période intra-utérine jusqu'à la vieillesse la plus avancée, ces valeurs finissent par changer de sens et par devenir subitement décroissantes pour retomber à la fin à des valeurs imperceptibles, c'est-à-dire retourner à la virtualité insondable d'où elles avaient jailli. Or, il est incontestable qu'il existe des rapports entre chacune de ces valeurs, c'est-à-dire entre chacun des moments de l'évolution de l'être que nous considérons ; il existe un rapport entre la pure attraction organique inconsciente du début et le désir conscient ; il en existe un entre le désir et le germe, entre l'animal adulte et la cellule initiale, entre l'adulte et les produits solides et gazeux de sa décomposition. Nous admettons d'ailleurs que, dans le cas qui nous occupe, ces divers

rapports sont extrêmement complexes et incommensurables pour notre science imparfaite ; mais, outre qu'une science mieux informée parviendrait peut-être à les calculer approximativement, n'oublions pas que nous développons en ce moment une simple analogie destinée à faire comprendre la nature d'un « rapport d'éléments dynamiques » et que nous ne nous proposons nullement de les calculer.

Si nous désignons par des diverses lettres de l'alphabet les moments progressifs de cette évolution : ou, en d'autres termes, les diverses valeurs réalisées par le vivant au cours de son développement, nous appellerons rapport d'éléments dynamiques, ou plus simplement « rapport dynamique » les rapports $\frac{a}{b}$, $\frac{b}{c}$,... $\frac{a}{z}$ etc... Un rapport dynamique exprime donc une relation entre une réalité à un moment donné de son évolution et cette même réalité après une durée plus ou moins longue, pendant laquelle elle a subi une transformation, intégration ou désintégration. Lorsque nous parlons de rapports entre éléments dynamiques, nous voulons dire entre éléments qui s'engendrent, entre moments d'une même évolution.

Vérifions sommairement ici, (une vérification intégrale de cette affirmation ne peut ressortir que de l'ensemble même de notre thèse), que la vérité est bien un rapport de cette nature, afin de donner dès à présent au lecteur une confirmation de notre point de vue. Remarquons l'analogie frappante de l'évolution du vivant que nous avons tracée avec l'évolution même de la connaissance. Qu'est la connaissance (et par là nous entendons toute espèce d'états de conscience représentatifs, avant d'être la connaissance d'un sujet pensant ? Pure possibilité indéfinie, avons-nous dit, pure objectivité, pure extériorité. De cette possibilité constitutive de l'objet, avons-nous ajouté, émanent à tout instant des éléments représentatifs qui sont ses réalisations, ses actualisations conscientes. Le processus physiologique qui précède leur réalisation dans la conscience du sujet pensant est assez

justement symbolisé par la période intra-utérine du vivant; tandis que l'âge adulte de celui-ci exprime assez exactement la maturité vivace et exubérante de la représentation directe ou perception actuelle. De même que le vivant subit dès un certain moment une désintégration progressive, qui l'amène à ce résidu inconsistant qui caractérise la fin de son évolution, de même les émanations représentatives du non-moi ne demeurent pas toujours au sein de la conscience dans leur pureté originelle. Il arrive bientôt un moment fatal où commence, comme pour le vivant, la désintégration et la désagrégation. Dès lors, par l'effet d'un sourd travail mental, dont nous ne percevons en général que les résultats, nous voyons bientôt les états de conscience s'altérer, se déformer, décroître, s'amincir, s'idéaliser, et, de réalités concrètes opulentes, bien fournies de propriétés positives, se réduire peu à peu à un maigre et pâle squelette idéal, impalpable, insaisissable, pour retomber enfin après une vieillesse plus ou moins longue dans l'indistinction de leur origine première, c'est-à-dire dans l'indétermination de la possibilité pure. Ainsi, en résumé, comme le vivant, l'état de conscience, émané d'une possibilité informe, parcourt d'abord une série de valeurs physiologiques imperceptibles pour une sensibilité émoussée par le martellement continu des états adultes, et qui se développent dans la demi-conscience des centres nerveux; puis, il passe par un maximum représentatif, pour décroître ensuite insensiblement, se réduire à un vague symbole abstrait et se résorber enfin dans l'indéfinie possibilité de l'objet, où il avait pris naissance. Si, comme le vivant, l'état de conscience évolue depuis une virtualité pure jusqu'à l'idée pure, squelette décharné d'une végétation exubérante et touffue, en parcourant une série de valeurs intermédiaires, il doit aussi exister des rapports entre les divers moments de cette évolution, analogues aux rapports qui existent entre les divers moments de l'évolution du vivant. Et comme c'est la même continuité qui subsiste; comme c'est le même engendrement des moments les uns par les autres;

comme c'est la même progression de valeurs suivie d'une même régression, il s'ensuit que ces rapports sont des rapports d'éléments dynamiques et que, en définitive, la vérité elle-même doit être définie par un « rapport d'éléments dynamiques », et non par un rapport fixe d'éléments statiques, comme le fait d'ordinaire la philosophie. La vérité est un rapport entre une réalité au premier moment de son évolution et cette même réalité fondamentale après une durée plus ou moins longue, pendant laquelle elle a subi une différenciation plus ou moins avancée. La possibilité indéfinie de représentation qui constitue l'objet, dans son expansion constante vers la réalité consciente, atteint des degrés divers d'existence : réalise des valeurs multiples, dont chacune constitue un moment du rapport de vérité et dont l'ensemble seul peut fournir une notion adéquate de la vérité elle-même. La vérité est donc précisément le rapport de cette possibilité indéfinie à chacun des moments de sa réalisation, de son actualisation dans la conscience du sujet pensant.

III

Afin de ne point demeurer dans le vague des points de vue trop généraux, précisons cette définition de la vérité en examinant soigneusement la nature de chacun des termes du rapport qui la constitue. Ils nous révéleront de nouvelles déterminations importantes du rapport de vérité, en même temps qu'ils nous amèneront à découvrir la série complète de ses valeurs.

Et d'abord, l'observation de ces termes mêmes nous apprend, et c'est là une révélation capitale pour la détermination intégrale de cette notion, que le rapport de vérité est un rapport de nature algébrique, c'est-à-dire variable ; et que c'est de plus un rapport que l'on symboliserait assez justement par l'expression $\frac{x}{\infty}$. Examinons dans le détail ce que cela signifie.

Tout le monde sait qu'un rapport arithmétique ou psychologique, statique ou dynamique, se compose essentiellement de deux termes. Nous ne pouvons penser à un rapport sans penser en même temps à son antécédent et à son conséquent : cette dualité de termes est impliquée par la notion même de rapport et l'une ne peut se produire sans l'autre. Dans le rapport qui nous occupe, nous avons également deux termes ; d'une part, la représentation définie du sujet ; d'autre part, la possibilité indéfinie de représentation qui constitue l'objet, ou, en d'autres termes, l'élément virtuel des états de conscience. Examinons chacun de ces termes, et voyons s'ils se maintiennent dans un état de stabilité permanente, ou si, au contraire, ils sont naturellement instables et variables.

Et d'abord, la possibilité de représentation qui constitue l'objet, en raison même de son « infinité » peut être considérée comme sensiblement invariable, fixe et permanente dans sa quantité, plus grande que toute quantité imaginable. Elle l'est *a fortiori* dans sa qualité. Comment concevoir une variation qualitative au sein d'une possibilité pure qui n'a point encore commencé son mouvement vers l'existence, et qui par conséquent est qualitativement indéterminée ? C'est aussi impossible d'imaginer en elle une telle variation que de lui concevoir une forme géométrique, une couleur, un état électrique ou chimique. Cette possibilité n'ayant aucune caractéristique quantitative, dans le sens du moins que nous sommes capables de donner à ce mot, ne peut donc subir de variations qualitatives. Elle demeure une quantité constante, éternellement fixe dans son indéterminabilité, quelles que puissent être d'ailleurs les variations de sa phénoménalité consciente. La possibilité indéfinie de représentation qui constitue l'objet est donc une existence radicalement inaltérable, cristallisée en quelque sorte, constante dans sa masse et dans son objectivité intangible.

S'il en était ainsi du second terme du rapport de vérité, c'est-à-dire des états de conscience du sujet, le rapport de vérité aurait lui-même une valeur fixe, déterminée, et une

seule. Un tel rapport aurait l'inaltérabilité, la stabilité de tout rapport numérique concret tel que $\frac{5}{4}$, $\frac{3}{11}$; et il n'y aurait qu'une valeur possible, qu'une définition possible de la vérité. Mais il n'en va point de la sorte. Ce second terme est essentiellement variable, essentiellement instable. C'est pourquoi le rapport constitutif de la vérité est un rapport, comme nous le disions tout à l'heure, qui serait assez justement exprimé par les symboles algébriques $\frac{x}{\infty}$. Ce qui signifie que, si le dénominateur a la fixité de l'infini, le numérateur, au contraire, est essentiellement variable (non inconnu comme semblerait l'indiquer x, si on prenait ce symbole dans ce sens), et peut prendre toutes les valeurs depuis zéro jusqu'à l'infini. Le rapport de vérité est donc constitué par deux termes, l'un invariable, constant et dont nous n'avons pas par conséquent à étudier les valeurs : l'autre, la représentation du sujet, symbolisé par l'indéterminée x, essentiellement variable et dont nous aurons à étudier ultérieurement toutes les valeurs possibles. En résumé donc, un rapport d'éléments dynamiques, pouvant comporter plusieurs valeurs correspondant aux variations de l'un de ses termes, tel est le rapport constitutif de la vérité.

IV

Après avoir déterminé la nature générale du rapport de vérité et analysé chacun des termes de ce rapport, la question fondamentale qui se présente à nous, qui nous est imposée par la continuité même de notre argumentation et qui doit former la base de nos déductions ultérieures est la suivante: Quelles sont les variations possibles de cette indéterminée x qui forme l'antécédent du rapport de vérité ? Quelles sont les variations possibles de la représentation totale du moi, ou de l'élément représentatif de l'état de conscience ? Qu'on nous permette d'énoncer tout de suite le résultat, afin que le lecteur sache vers quel but

on le dirige et ne subisse pas passivement une analyse dont il ignorerait les conséquences prochaines. Ces variations sont de deux sortes : quantitatives et qualitatives, soit que l'on envisage la représentation totale du moi, ou, pour avoir un horizon moins vaste à embrasser, l'élément représentatif d'un état de conscience. Nous verrons que ces variations de l'antécédent dirigent et commandent les variations du rapport de vérité, et qu'elles lui imposent leur évolution. Déterminer les variations possibles de ce terme ce sera donc déterminer implicitement les variations concomitantes du rapport de vérité et par suite analyser intégralement cette notion.

Et d'abord, l'élément représentatif de tout état de conscience peut varier quantitativement. Qu'est-ce à dire et comment ? Prenons une feuille de peuplier, par exemple. Elle nous fournit au premier regard une représentation complexe, composée d'un ensemble de sensations superficielles, différenciées, dans certains rapports les unes par rapport aux autres. Elle est vert-clair, de forme oblongue, effilée, sillonnée de nervures à sa surface, douce au toucher, de petite superficie, d'un poids insignifiant, peu résistante, etc... L'énumération complète de ses qualités serait possible, et ces sensations seraient approximativement les mêmes pour quiconque se placerait dans des conditions semblables. Nous pourrions nous en tenir à cette connaissance élémentaire. Mais, supposons que nous opérions une coupe transversale de cette feuille et une autre longitudinale. Dès lors apparaît tout un réseau de filaments minces et ténus, tout un squelette fibreux extrêmement complexe, toute une trame enchevêtrée dont les interstices sont remplis d'une matière charnue et verte où l'analyse chimique découvre un parenchyme chlorophyllien. Que nous approfondissions encore notre représentation ; et ces nervures se révèlent à nous comme autant de petits canaux, dans lesquels circule la sève qui apporte des éléments nutritifs à chacune des cellules de la plante. Que nous poussions encore l'analyse et ces cellules nous

apparaissent au microscope comme autant de petits organismes vivants, composés d'un noyau central noyé dans une matière albuminoïde, entourée d'une membrane limitatrice. Nous pourrions sonder encore notre représentation ; nous nous lasserions plutôt de concevoir des propriétés nouvelles, qu'elle, de nous fournir des perceptions originales. Que remarquons-nous depuis l'instant initial où nous avons eu la première vision de la feuille ? Une constante intégration d'états de conscience nouveaux, s'unissant et s'agglutinant au noyau fondamental et y adhérant comme des grains de limaille de fer au pôle de l'aimant. Durant tout ce processus que nous aurions pu prolonger indéfiniment, notre représentation initiale a varié quantitativement d'une façon continue ; sans interruption elle s'est enrichie, enflée sur toutes ses faces, de sorte qu'à la fin de ce mouvement, un grand nombre de possibilités de représentation se trouvent réalisées dans notre conscience. Notre représentation initiale a subi un accroissement quantitatif progressif, auquel on ne peut concevoir de limites que celles qui lui sont imposées par la limitation même de notre expérience.

Prenons maintenant une idée générale quelconque, celle de métazoaire, par exemple. Elle est susceptible de recevoir, comme une simple représentation, des valeurs quantitatives progressivement croissantes, et dont la limite est rejetée à l'infini ; un phénomène analogue d'intégration et d'accroissement peut se produire dans son sein. Bien plus ; la variation peut se produire ici en deux sens : l'extension de cette idée peut s'accroître pour une conscience donnée, parallèlement à sa comprehension. Sa valeur représentative, nulle au début de l'expérience d'un moi, ou en tout cas très faible, s'accroît progressivement à mesure que le sujet prend une connaissance de plus en plus complète et de plus en plus adéquate des diverses catégories d'êtres implicitement et virtuellement contenus en elle : éponges, cœlentérés, échinodermes, arthropodes, vers, mollusques, vertébrés). Cette valeur représentative croît encore d'une façon continue à mesure que se déter-

minent pour le moi, et qu'arrivent à leur réalité représentative les idées élémentaires sous-jacentes à chacune des idées impliquées dans l'idée-mère ; à mesure que dans l'idée synthétique de vertébré, par exemple, le moi aperçoit de nouvelles réalités représentatives ; à mesure que cette idée se sectionne pour lui en poissons, batraciens, reptiles, oiseaux, mammifères. La valeur quantitative de l'état initial croît jusqu'à ce que l'esprit s'élève à la représentation directe de chacun des individus enfermés dans chacun de ces embranchements, classes, ordres, familles, genres, espèces etc.; et il croîtrait encore, comme nous l'avons vu tout à l'heure pour un cas spécial, si nous approfondissions l'infinité des représentations virtuellement contenues dans chacune de ces idées secondaires.

Si maintenant on considère, d'une part, que des variations quantitatives analogues peuvent se produire à propos de chacune des représentations et de chacune des idées générales du moi dont la masse est énorme ; si, d'autre part, on considère que, chacun des états du moi pouvant varier quantitativement, la somme elle-même de ses éléments représentatifs doit offrir des variations quantitatives correspondantes, on comprendra de quelle incommensurable série de variations quantitatives est susceptible le rapport de vérité lui-même ; s'il est vrai qu'il doive subir, par contre-coup, comme nous l'avons établi, les variations mêmes qui affectent l'un quelconque de ses termes. Ce sont ces valeurs quantitatives du rapport de vérité correspondant aux variations quantitatives de son antécédent qui feront l'objet du chapitre suivant.

Ce ne sont point là toutes les catégories de variations que peut offrir l'élément représentatif de l'état de conscience, ou, en termes plus généraux, la représentation totale du moi. Les états de conscience peuvent en outre présenter une série de valeurs qualitatives non moins fondamentales et non moins influentes sur les valeurs concomitantes du rapport de vérité.

L'interprétation de ces nouvelles valeurs est extrême-

ment délicate. On pourrait se demander au premier abord si elles ne se réduiraient pas en définitive à des valeurs quantitatives, dont elles ne seraient que la doublure. Plus d'un psychologue se rangerait peut-être à cet avis, d'autant plus volontiers que son opinion pourrait sembler recevoir un appui et une confirmation de ce qui se passe actuellement dans les sciences physiques. On sait, en effet, qu'une tendance de la physique moderne consiste à ne voir dans les variations qualitatives des phénomènes (électricité, chaleur, son, lumière), qu'un ensemble de variations quantitatives infinitésimales, imperceptibles, dont le résultat total parvient seul à la conscience claire. Il se pourrait qu'une certaine psychologie, imitant cette tendance, refuse de voir dans ce que nous avons appelé du nom de variations qualitatives de l'élément représentatif du moi, de simples variations quantitatives infinitésimales et imperceptibles que nous ne connaîtrions que dans leur ensemble et dans leurs résultats généraux. Elles nous apparaîtraient comme des variations qualitatives ; mais ce serait là une simple apparence.

Avouons que cette hypothèse, puisque ce ne peut être qu'une hypothèse, ne porte aucune atteinte à notre expression de « variations qualitatives » et ne saurait infirmer notre théorie. Il suffit que nous discernions dans chacun de nos états de conscience des valeurs qui nous apparaissent comme des variations de qualité, pour que nous soyons autorisés à les traiter comme telles, quelle que soit d'ailleurs leur nature profonde, et qu'elles se réduisent ou non à de simples valeurs quantitatives infinitésimales. Nous pouvons les traiter comme des valeurs réellement qualitatives, jusqu'à ce que leur réduction à des variations quantitatives soit définitivement opérée ; jusqu'à ce que l'on ait démontré que l'apparence qualitative se réduit à la quantité et qu'on ait levé toute espèce de doute dans l'esprit du psychologue sur ce point.

On pourrait imaginer aussi que cette expression, « variations qualitatives » de la représentation, désigne le passage d'une représentation à une autre représentation

d'espèce différente, ou d'une idée à une autre : d'un son à une odeur, par exemple, ou à une couleur ; de l'idée de marbre à l'idée de divinité, d'acide ou de solidité, etc... Ce n'est point de ce fait élémentaire et sans grande portée philosophique que nous entendons parler. Nous avons en vue une variation qualitative d'un genre plus profond, plus fécond en conséquences, moins stérile et moins vulgaire. Raisonnons d'abord dans le concret pour la faire comprendre : on saisira mieux ensuite la généralisation. Soit une représentation quelconque offerte à ma conscience: cette représentation, d'abord parfaitement nette, parfaitement localisée et circonscrite ne demeure pas indéfiniment dans cet état de pureté initiale. Chassée d'abord par l'afflux incessant de nouvelles représentations sans cesse surgissantes, elle se retire provisoirement à l'écart, tombe dans les limbes de l'inconscient : là, par un sourd travail de désassimilation et de désagrégation, elle se désintègre, s'altère, se décompose, s'atrophie. Les couleurs chargées, vives, éblouissantes de l'état primitif pâlissent, se fondent, s'estompent, se ternissent comme les lointains dans une perspective. De sorte qu'au bout d'une certaine durée, mon état primitif a subi une véritable transformation de nature, une différenciation que je puis appeler qualitative, puisque je n'ai plus vraiment dans la conscience qu'un résidu dénaturé de l'état primitif. Cette déformation qualitative est si évidente, si palpable, qu'elle est consacrée par le langage, lequel ne note en général pourtant que les modifications et les nuances qualitatives des phénomènes sous le nom d'image. Au lieu de la représentation concrète initiale, je n'ai plus qu'une image : image à la vérité dont je perçois la relation avec mon état antérieur, mais qui a subi néanmoins une telle élaboration, une telle différenciation, qu'elle n'est plus qualitativement assimilable à mon état antérieur. Ce nouveau moment de l'élément représentatif constitue donc bien une nouvelle valeur qualitative, originale, distincte de la précédente. Cette transformation doit avoir sans aucun doute sa répercussion sur le rapport de vérité lui-même.

Malgré cette désassimilation élémentaire, l'image conserve encore une certaine spécificité, une certaine individualité qui empêche de la confondre avec tout autre image de la même espèce. Par une désassimilation analogue, par un processus continu de déformation semblable à celui qui s'est opéré de la représentation à l'image, ce dernier état de conscience peut perdre jusqu'à son dernier élément d'individualité et devenir apte à symboliser dans la conscience l'un quelconque des états de conscience de la même espèce. Que ces éléments concrets de l'image s'estompent encore, qu'ils se fusionnent, se combinent, s'atrophient insensiblement, et je vois s'évanouir en même temps tout le peu d'individualité qui lui restait. Je la vois se résoudre dans l'unité d'une vague synthèse, s'abîmer et s'aliéner dans l'impersonnalité amorphe d'une idée générale, pur symbole mental d'une foule de représentations possibles. A un état de conscience relativement concret s'est substitué insensiblement un état complètement abstrait et général, qui conserve encore une relation avec le précédent, mais qui marque cependant un tel progrès ou regrès, une telle différenciation, qu'il est impossible de ne le point considérer comme une nouvelle valeur qualitative de l'élément représentatif et de ne le point caractériser par un nouveau terme C'est l'idée générale, essentiellement symbolique et amorphe, forme pure, catégorie et principe de classification ; elle ferme le cycle des variations qualitatives dont est susceptible l'élément représentatif de l'état de conscience.

Il peut exister, il est vrai, parmi les idées une infinité de degrés dans la généralité, depuis l'idée-image qui est simplement en voie de le devenir, jusqu'à la catégorie suprême, l'idée d'être, qui est la limite même de la généralisation ; mais, il n'y a plus vraiment à partir de ce moment variation qualitative de l'état de conscience, mais simplement variation dans le degré de généralité. L'idée générale ne peut s'élever au-dessus d'elle-même ; elle ne peut plus subir de différenciation radicale qui l'amène à une nouvelle existence qualitativement différente d'elle-

même : le processus de la connaissance est irrémédiablement clos. L'élément représentatif atteint dans l'idée générale la limite de ses variations qualitatives.

Si chacun de nos états de conscience peut offrir diverses valeurs qualitatives, la somme de nos états de conscience peut également présenter des variations qualitatives de même nature. Le rapport de vérité lui-même doit ressentir par contre coup l'effet de ces nouvelles valeurs de son antécédent, et prendre aussi des valeurs qualitatives correspondantes.

La voie dans laquelle nous entraîne la logique même des choses nous est tout indiquée. Nous aurons à déterminer d'abord les valeurs quantitatives du rapport de vérité correspondant à des variations quantitatives de son antécédent : puis, à procéder à la même détermination pour les valeurs qualitatives du rapport de vérité, correspondant à des variations qualitatives de ce même antécédent. Si nous parvenons à accomplir cette tâche, nous aurons étudié systématiquement toutes les valeurs possibles du rapport de vérité ; en établissant la progression rationnelle de toutes ces variations, nous aurons déterminé positivement, intégralement et dans toute son extension le concept de vérité lui-même, et non plus seulement dans tel cas particulier ou dans telle de ses applications contingentes, comme se contente trop souvent de le faire une psychologie élémentaire et superficielle.

CHAPITRE IX

LES VALEURS QUANTITATIVES DU RAPPORT DE VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Des trois points de vue d'où l'on peut envisager les valeurs quantitatives du rapport de vérité et d'une courbe de ces valeurs. — II. La courbe des valeurs quantitatives du rapport de vérité. — III. Les trois moments principaux de cette courbe.

I

Il y a de certains points de vue où il suffit d'amener l'esprit pour que, sans originalité et sans effort, il puisse désormais, par le seul développement logique des prémisses, dérouler toute la chaîne de leurs conséquences possibles et épuiser ainsi une série dialectique. Nous en sommes précisément arrivés à ce moment de la synthèse où, par une sorte de vision anticipée, nous découvrons déjà, quoique peut-être indistinctement encore, tous les termes du processus mental qui nous restent à parcourir avant d'atteindre notre but et dont le développement ne peut exiger à présent qu'une certaine faculté de raisonnement et une certaine aptitude à la déduction logique ou mathématique.

Nous avons ramené, en effet, toute la théorie métaphysique de la vérité à une question de rapport, et à une détermination des valeurs possibles de ce rapport : c'est-à-dire, en définitive, à un problème scientifiquement résoluble, analogue à ceux que se propose la science algébrique ou arithmétique.

Nous allons donc pouvoir raisonner universellement et nécessairement sur le rapport de vérité, comme le fait le mathématicien à propos des rapports numériques ou algébriques; universellement, c'est-à-dire comme le ferait tout esprit logique qui accueillerait nos prémisses; et nécessairement, c'est-à-dire sans que la volonté, le caprice, le préjugé ou les inclinations intellectuelles aient la moindre part dans la déduction et dans nos conclusions.

Les valeurs quantitatives du rapport de vérité qu'il est inutile de définir ici puisqu'elles ont été annoncées dans le chapitre précédent où on en a montré la genèse, peuvent être envisagées à trois points de vue de plus en plus compréhensifs, correspondant aux trois points de vue fondamentaux d'où l'on peut considérer la vérité elle-même. On peut les étudier, soit à propos de chacun des états de conscience d'un sujet, soit à propos de la totalité des états de conscience de ce sujet, soit enfin à propos de la totalité de tous les états de conscience de tous les sujets, c'est-à-dire à propos de l'esprit universel, ou conscience collective.

Une étude intégrale de chacun de ces points de vue n'exigerait rien moins qu'un développement complet du champ de la connaissance. On ne saurait évidemment s'attendre à voir réaliser ici une entreprise aussi vaste et aussi téméraire dans tout son détail. Outre d'ailleurs que le champ de toutes les connaissances humaines se trouve étalé dans les encyclopédies, c'est moins de leur ensemble que nous nous occupons, que de la quantité de vérité que chacune comporte en fait. Il nous importe moins de déterminer la quantité de vérité inhérente à chacune de ces connaissances, que de déterminer la courbe générale des valeurs quantitatives du rapport de vérité lui-même.

Lorsque le physicien étudie la compressibilité des gaz, il ne détermine pas en particulier et dans le détail tous les volumes possibles d'une même masse gazeuse aux divers instants d'une pression sans cesse croissante ; mais seulement des valeurs fondamentales et intermittentes du volume, correspondant à des valeurs fondamentales et inter-

mittentes de la pression. Puis, avec ces données discontinues, il construit une courbe continue de compressibilité du gaz envisagé, au moyen de laquelle il peut calculer désormais avec une suffisante approximation et sans recourir à une détermination particulière des cas intermédiaires, tous les volumes correspondant à des pressions variant de o à n, (n étant un nombre aussi grand que l'on voudra).

C'est de même une sorte de courbe des valeurs quantitatives du rapport de vérité que nous nous proposons de tracer, bien plutôt qu'une série de déterminations isolées et contingentes, dont le nombre devrait être infini pour correspondre à la complexité des cas particuliers. Il nous suffira de posséder cette courbe des valeurs quantitatives susceptibles d'être prises par le rapport de vérité aux divers moments de l'intégration des représentations ou éléments de représentation, pour qu'il nous devienne facile désormais de procéder à la détermination de telle valeur quantitative particulière que nous voudrons, suivant les individus, suivant les états de conscience, ou suivant les divers moments de l'expérience collective.

II

Il nous serait impossible d'établir cette courbe sans suivre au moins sommairement les périodes successives de complication et de croissance de nos états de conscience représentatifs dans leurs gradations ascendantes vers l'absolu.

Chaque état de la conscience moderne n'a atteint sa valeur représentative actuelle que par des accumulations, des stratifications, des intégrations successives de sensations et d'éléments de sensation. De même, les esprits les plus élevés n'ont acquis que par des intégrations progressives la masse de leurs états de conscience ainsi que le degré de profondeur de chacun. Enfin, les formes les plus riches de la conscience collective sont elles-mêmes nées

par degrés et ont commencé par des valeurs infimes, qui ont crû peu à peu depuis zéro jusqu'à une certaine valeur relativement élevée, sur laquelle elle reste plus ou moins stationnaire.

Or, cette croissance, cette évolution de l'état de conscience ainsi que des états de la conscience individuelle ou collective peut s'effectuer dans plusieurs directions convergentes, dont chacune impose au rapport de vérité lui-même des valeurs spécifiques.

L'état de conscience isolé, ainsi que l'ensemble des états de la conscience individuelle ou collective par conséquent, peuvent se développer, 1° dans l'espace, c'est-à-dire en extension ; 2° en profondeur ou en spécialité ; 3° en généralité ou universalité ; 4° en prévisibilité c'est-à-dire dans le temps (passé et avenir); 5° enfin, en complexité. Chacun de ces moments de leur évolution impose au rapport de vérité des valeurs particulières, qui peuvent se disposer en série et dont l'ensemble donne lieu à une courbe des valeurs quantitatives de ce rapport.

Suivons ces principales variations quantitatives de nos états de conscience, en ayant soin de noter les variations concomitantes du rapport de vérité lui-même ; il doit leur être essentiellement docile, s'il est vrai que les valeurs de l'antécédent commandent les valeurs du rapport lui-même, le conséquent étant fixe et invariable.

Et d'abord, le rapport de vérité prend des valeurs quantitatives croissantes à mesure que croît l'expérience dans l'espace : de sorte que, suivre les diverses étapes de celle-ci, c'est vraiment suivre celles mêmes du rapport de vérité. Chaque expansion de l'esprit dans un nouvel espace, chaque conquête, chaque accaparement des sens, chaque agrandissement de l'espace dans lequel s'étend notre appréhension, constitue une valeur supérieure du rapport de vérité. Le milieu dans lequel s'exerce l'observation du sujet, d'abord confiné à l'espace environnant et immédiatement perceptible dans lequel vit et évolue l'individu, s'agrandit, atteint des surfaces de plus en plus vastes de notre planète, la dépasse, englobe tout notre système

solaire et s'étend enfin jusqu'aux sphères infinies qui l'environnent, à mesure que se perfectionnent les instruments d'optique. Cette extension des représentations dans l'espace se manifeste d'une façon continue durant toute l'évolution de l'esprit individuel aussi bien que de la conscience collective et à travers les phases successives de la civilisation humaine. Depuis les races sauvages qui ne connaissent que l'étendue étroite qui les enserre, jusqu'au géographe moderne qui connaît tous les points de notre globe, et jusqu'à l'astronome qui dépasse même le champ normal de la représentation, il y a croissance et progression continue de la valeur représentative de leur conscience, et par conséquent croissance correspondante des valeurs quantitatives du rapport de vérité lui-même.

Une autre forme de croissance spatiale de notre représentation des choses, que l'on appellerait plus justement progrès en spécialité, consiste dans la spécialisation de notre connaissance, c'est-à-dire dans une observation minutieuse des détails et des infiniment petits. Nous n'insisterons pas sur la progression de ces nouvelles valeurs, parce que nous en avons déjà donné un exemple dans le chapitre précédent, en montrant comment l'élément représentatif du rapport de vérité pouvait admettre des valeurs quantitatives indéfiniment croissantes. Qu'il nous suffise de noter rapidement la nature de ces variations en spécialité. L'organisme, doué d'abord d'une irritabilité vague et imprécise au premier stade de son évolution, qui lui permet d'obtenir simplement des notions synthétiques et globales des ensembles, acquiert bientôt des modes d'irritabilité de plus en plus nombreux et de plus en plus spéciaux qui lui permettent d'analyser ses impressions primordiales, et d'acquérir des notions de plus en plus précises et plus spéciales des attributs et des propriétés de la matière. Au lieu de s'en tenir à une vue superficielle des choses, le sujet en perçoit le détail, les propriétés sapides, odorantes, acoustiques électriques, magnétiques, chimiques etc., comme nous l'avons vu à propos de la feuille, et comme nous pourrions le démontrer pour

chacun de nos états représentatifs. En poussant l'analyse encore plus loin il arrive même à reconnaître dans les corps environnants des différences de plus en plus petites, soit en espèce soit en degré ; nous percevons des gradations de plus en plus faibles : une plus grande variété d'intensités, des distinctions plus subtiles, des nuances de qualité presque imperceptibles etc. Bref, le sujet peut parvenir aux limites mêmes de la perception, et étendre même ces limites au moyen d'instruments de spécialisation de l'observation (thermomètre, micromètre, microscope, galvanomètre, etc.).

A chacun des stades de cette spécialisation correspondent des valeurs quantitatives croissantes du rapport de vérité lui-même. A mesure que l'élement représentatif de l'état de conscience, ou la somme des éléments représentatifs du sujet conscient s'enrichit par une spécialisation croissante et par une agrégation de nouvelles molecules représentatives, le rapport de vérité lui-même varie quantitativement et se rapproche de sa limite idéale, qui n'est autre chose que l'absolu, comme nous le verrons plus tard.

Toute extension de l'expérience dans l'espace pourrait en un certain sens être appelée aussi expansion dans le temps, parce que le temps est aussi nécessaire que l'espace à sa production. La succession, en effet, est la condition même de toute évolution spatiale, de tout développement, de toute croissance, de toute extension de l'esprit dans l'espace, et la succession implique le temps. Mais, par extension de l'expérience dans le temps nous entendons plus spécialement une extension de l'expérience dans le passé et dans l'avenir. Lorsque le géologue étudie les terrains et que, par cette étude, il remonte mentalement à des temps prehistoriques dont il se donne une représentation rétrospective ; qu'il opère la reconstruction des faunes et des flores disparues, il accroît encore les éléments représentatifs de notre conscience, et par conséquent les valeurs du rapport de vérité lui-même. Il en est de même de l'historien qui, par l'étude des traditions, des monu-

ments, des documents reconstitue les divers moments de l'évolution sociale et fait vraiment passer sous nos yeux un spectacle de plusieurs siècles, à jamais évanoui.

Enfin, l'extension de l'expérience dans l'avenir s'opère par l'intermédiaire et avec le secours de l'extension de l'expérience en généralité ; elle imprime encore aux valeurs quantitatives du rapport de vérité un nouvel élan, et rend possible une nouvelle ascension vers l'absolu.

Quand l'extension de l'expérience dans l'espace et dans le passé a été poussée assez loin, et que les attributs et les propriétés concrètes de la représentation ont été dissociés et classés ; alors devient possible un nouveau progrès quantitatif, un progrès en généralité. Chaque état de conscience désormais fortement intégré, tend à embrasser le passé et l'avenir, se généralise, s'universalise de lui-même et devient apte à représenter ou à symboliser un nombre indéfini de possibilités de représentation du même genre. Pour parler d'une façon plus concrète, lorsque la notion de cristal, par exemple, atteint à sa maturité dans notre esprit par suite de la synthèse d'un grand nombre d'expériences de ce genre, elle se généralise, s'universalise, devient indifférente ou plutôt supérieure au temps et à l'espace, et acquiert désormais une aptitude à représenter à la conscience du sujet, non seulement tous les cristaux expérimentés, mais encore tous les cristaux actuellement existants à la surface de la terre; tous les cristaux aujourd'hui détruits qui se sont produits lors des grands refroidissements de la masse ignée de notre globe ; tous les cristaux enfin en voie de formation soit sur la terre, soit dans la masse même des astres. Sitôt que l'état de conscience a acquis une certaine valeur représentative positive, il devient apte à représenter n'importe quelle expérience du même genre ; il devient catégorie universelle, forme pure. Il acquiert soudain de lui-même une nouvelle valeur problématique, il est vrai, virtuelle, potentielle, mais infiniment grande par rapport à sa valeur réelle ; il devient universel, général, et synthétise désormais dans son unité abstraite la totalité de

l'expérience possible. Lorsque nous sommes arrivés pour chacun et pour l'ensemble de nos états de conscience à cette hauteur, à cette universalité et à cette généralité synthétiques, il se trouve que nous avons dans ces états intellectuels des préformations, des anticipations de toute expérience future, de véritables pressentiments, en un mot, du mode suivant lequel se présenteront à nous, se produiront et se développeront les phénomèmes dans un avenir quelconque.

A ce nouveau degré de l'expérience du sujet correspondent encore évidemment de nouvelles valeurs du rapport de vérité, et cette fois des valeurs extrêmement rapprochées de la limite idéale, où la totalité de la possibilité objective serait donnée à titre de représentation dans la conscience du sujet pensant.

Enfin, nous ne percevons pas seulement des phénomènes isolés, des masses, des corps, des propriétés donnant lieu à des sensations, à des impressions, à des représentations concrètes. Nous percevons encore des rapports dans la nature, c'est-à-dire des relations de succession, de coexistence, de similitude, de différence, de causalité, de finalité entre nos différents éléments représentatifs. A ces relations correspondent dans la conscience des affirmations, des symbolisations spécifiques que nous appelons jugements. Des jugements il en est de tous les degrés, depuis le jugement élémentaire que porte l'enfant sur deux perceptions immédiates, ou deux portions d'une même perception, jusqu'aux jugements extrêmement complexes, jusqu'aux jugements de jugements que formule la science et qui portent plus spécialement le nom de lois. Ce nouvel état de conscience n'a sur les précédents aucun avantage particulier, sauf un certain caractère de complexité que n'avaient pas les précédents. Le jugement n'est rien de plus que la recoordination d'états de conscience, déjà coordonnés d'une manière plus simple ; en tant que complexe, il réalise il est vrai des valeurs plus élevées du rapport de vérité, mais il ne ne jouit d'aucun autre privilège, comme l'ont prétendu des philosophes, en ce qui con-

cerne la vérité. Comme les autres états de conscience, ils peuvent réaliser divers degrés de spécialité, de complexité et de généralité qui élèvent leur valeur quantitative, mais tout se passe ici comme pour les états simples. Seulement leur complexité intrinsèque jointe à la généralité réalise parfois des valeurs éminentes du rapport de vérité qu'il est indispensable d'envisager, ou tout au moins d'indiquer. Lorsque nous sommes arrivés à formuler des propositions générales, formées d'une synthèse d'idées générales et représentant des rapports constants entre divers éléments de la nature ; ou, en termes plus scientifiques, lorsque nous sommes parvenus à énoncer les lois des phénomènes astronomiques, physiques, biologiques et sociologiques, il se trouve que nous avons alors dans ces états de conscience complexes, comme tout à l'heure dans les états de conscience simples, des préformations, des anticipations de toute expérience future : de véritables pressentiments du mode suivant lequel se présenteront à nous, se produiront et se développeront dans un avenir quelconque, les phénomènes astronomiques, physiques, biologiques et sociologiques. Nous possédons grâce à ces états élevés, outre la représentation des divers éléments isolés de la nature, la représentation en partie réelle et en partie potentielle des ensembles, de l'organisation et de l'évolution du cosmos en même temps que celle des rapports multiples qui régissent ses divers éléments. Par ce nouveau progrès à la fois en complexité et en généralité, notre représentation du monde se rapproche de ce monde lui-même et tend à s'identifier avec lui. La masse indéfinie des possibilités qui constituent l'objet tend vers sa réalisation totale dans la conscience du savant qui possède le système complet des lois de la nature ; et plus encore dans le moi collectif en qui se trouvent condensée la masse des idées générales de l'humanité, ainsi que l'ensemble des rapports qui composent la science.

Nous concevons déjà quelle éminente valeur du rapport de vérité se trouve réalisée ici, à ce moment suprême de

l'évolution du sujet et de la connaissance. Ce n'est point encore l'adéquation tout à fait complète du sujet et de l'objet, mais c'en est le pressentiment et l'approche ; c'est le moment même où se trouvent réalisées les plus hautes valeurs quantitatives réelles du rapport de vérité ; c'est le moment limite de la connaissance humaine.

A partir de ce moment il est encore possible de concevoir, il est vrai, une nouvelle série de valeurs quantitatives du rapport de vérité. Car il est possible d'imaginer une nouvelle extension de l'expérience dans l'espace qui, par essence, est inépuisable et indéfini ; il est possible d'imaginer de nouvelles conquêtes dans le temps, de nouveaux progrès dans la généralité, dans l'universalité, dans la spécialité et dans la complexité, auxquelles correspondraient par conséquent de nouvelles valeurs quantitatives du rapport de vérité. Mais il faut bien remarquer que ces nouvelles valeurs sont purement conçues à titre d'idéal, c'est-à-dire simplement comme possibles dans un avenir plus ou moins lointain et pour des esprits plus vastes que les nôtres, mais sans réalisation actuelle dans la conscience humaine. Ces nouvelles valeurs quantitatives idéales dont la progression aboutit à l'absolu, nous les étudierons plus particulièrement dans le dernier chapitre, en même temps que les valeurs qualitatives idéales du rapport de vérité qui vont également se jeter dans l'absolu comme les fleuves dans l'océan ; qu'il nous suffise ici de les indiquer afin de faire simplement concevoir au lecteur comment la courbe des valeurs quantitatives réelles du rapport de vérité se prolonge au-delà par une ligne idéale qui aboutit à l'absolu.

En résumé, une série de valeurs quantitatives du rapport de vérité correspondant aux variations et aux accroissements de la représentation du sujet dans l'espace : une série de valeurs correspondant à son accroissement dans le temps et particulièrement dans le passé ; une série de valeurs correspondant à des progrès de la représentation en spécialité ou en profondeur ; une série de valeurs correspondant à un progrès en généralité, universalité et

prévisibilité : une nouvelle série correspondant à un progrès en complexité ; une série de valeurs idéales, enfin, prolongeant chacune de ces séries de valeurs réelles; telles sont les catégories principales de valeurs quantitatives du rapport de vérité aux divers moments de l'évolution du sujet. L'ensemble de ces valeurs peut être représenté par une courbe immense aboutissant à l'absolu ; ou, si l'on préfère, par un faisceau de droites convergent vers l'infini.

Nous ne nous attarderons pas évidemment à ce jeu puéril qui consisterait à tracer géométriquement cette courbe, en portant sur la ligne des abcisses les valeurs représentatives de l'état ou des états de conscience, et sur la ligne des ordonnées les valeurs correspondantes du rapport de vérité. Nous ne nous attarderons pas non plus à imaginer, ce que nous pourrions aisément faire cependant, tout un système de symbolisation algébrique pour noter toutes ces valeurs et les exprimer en formules. Outre que ces valeurs purement psychologiques ne peuvent être exprimées par des nombres, ni calculées algébriquement, nous n'ajouterions rien à notre pensée, en nous livrant à cette pédantesque symbolisation mathématique, toujours très inadéquate au phénomène psychologique, comme l'ont amplement prouvé les formules souvent hasardées et toujours amorphes de la psycho-physique.

On ne saurait s'attendre non plus à ce que nous nous astreignions à une détermination particulière de chacun des points de cette courbe, ou de chacune des valeurs quantitatives spéciales du rapport de vérité ; parce que leur nombre est indéfini et inépuisable ; parce que ces valeurs peuvent passer par les degrés les plus divers, suivant les individus, suivant les divers moments de leur expérience personnelle sans cesse en voie d'intégration ou de désintégration. N'est-il pas évident à la moindre introspection que la masse de nos états représentatifs est dans un perpétuel déséquilibre, tantôt s'intégrant et tantôt se désintégrant: ce sont ici des extensions de la représentation dans l'espace, là des régressions ; ici des conquêtes dans

le passé, là des oublis et des pertes de souvenirs ; ce sont d'un côté, des sphères plus profondes de la nature fouillées, des phénomènes plus subtils et de nouveaux rapports aperçus, les éléments infiniment petits de la cellule et de la molécule dissociés ; et, d'un autre côté, la perte vue de des ensembles et des rapports généraux ; c'est l'investigation sans relâche poursuivie dans tous les recoins du temps et de l'espace, sans cesse suivie de regressions partielles ; c'est, en un mot, le passage continuel de nouvelles possibilités à l'existence, de nouvelles virtualités à l'état de realités conscientes, et le regrès, la résorption non moins continue de l'état représentatif dans la pure possibilité d'où il émane. Comment voudrait-on que nous déterminions chacun des remous, chacune des vagues de cette immense mer représentative qu'est la conscience humaine ? La science la plus précise peut-elle calculer les gouttes de l'océan ?

Outre d'ailleurs, que ce serait entreprendre une tâche infinie et inépuisable que de vouloir déterminer toutes les valeurs quantitatives du rapport de vérité, ce serait procéder à une œuvre stérile, irrationnelle et sans portée scientifique. Pour notre thèse, il nous suffit d'énoncer la loi de variation et de progression de ces valeurs, en même temps que les moments principaux de leur courbe, sans nous subordonner à aucune considération ni à aucune détermination spéciales. Il serait d'ailleurs aisé aux spécialistes, étant données les positions fondamentales de cette courbe et la loi de ses variations, de déterminer la valeur approximative du rapport de verite réalisée par tel état représentatif, par telle conscience donnée, à tel moment de son évolution et de son expérience; de même qu'il est facile au savant qui possède la courbe des variations d'un phénomène, de procéder à la détermination des cas spéciaux de marquer les limites entre lesquelles il sont compris, et de les classer sur une échelle construite antérieurement, au moyen de quelques points de répère.

III

Dans toute courbe cependant il est trois positions fondamentales qu'il est particulièrement intéressant de considérer ; de même que dans toute progression de valeurs il est trois moments spécialement importants. Ces trois positions de la courbe, ou ces trois moments de la progression sont : le point initial ou zéro, le point limite ou valeur infinie, et l'ensemble des valeurs moyennes. Toutes les valeurs quantitatives du rapport de vérité peuvent en effet osciller théoriquement entre deux valeurs limites, l'une initiale égale à zéro, l'autre infinie, en parcourant une série inépuisable d'intermédiaires hiérarchisés comme les moments d'une progression continue.

Voyons donc ce qu'il advient de ce rapport lorsque la représentation du sujet est nulle ou égale à zéro ; lorsqu'elle est supérieure à zéro, tout en étant quantitativement inférieure à la possibilité indéfinie qui constitue l'objet ; et enfin lorsqu'elle est quantitativement égale à cette possibilité. Remarquons que nous pourrions aussi poser le problème à propos d'un simple état de conscience au lieu de le poser à propos de la totalité des états de conscience d'un sujet : nous aurions alors à nous demander ce que devient le rapport de la vérité pour cet état, lorsque son élément représentatif est numériquement égal à son élément virtuel, inférieur à lui, et enfin égal à zéro. Mais le point de vue précédent étant plus général et plus compréhensif nous nous y maintiendrons.

Et d'abord la représentation du sujet est nulle par rapport à l'indéfinie possibilité qui constitue l'objet : autant dire, en d'autres termes, que le sujet n'a pas de représentation du tout. C'est le cas pour toute conscience naissante qui n'est point encore entrée en exercice, qui ne fait qu'émerger des ténèbres de l'inconscient, qui n'a pas encore pris contact avec le monde extérieur. C'est le cas aussi avant l'apparition d'une monade intelligente, capable

d'actualiser l'indéfinie virtualité qui constitue la nature. Ce serait encore le cas après la disparition de l'esprit humain, après sa régression vers ses origines, après son engloutissement dans la mer immense des possibilités amorphes. N'existant plus dans cette hypothèse aucun élément représentatif : le sujet étant vide de tout contenu actuel, le rapport constitutif de la vérité consulté nous apprend que la vérité est nulle, qu'elle n'a point encore émergé, que l'objet demeure seul en face de lui-même dans son inaltérable indétermination. C'est le moment initial du processus mental : c'est la nature mystérieuse et impénétrable dans son isolement, qui demeure résorbée et enroulée sur elle-même, dans une indétermination chaotique.

La représentation peut en second lieu être quantitativement supérieure à zéro, mais cependant inférieure à l'indéfinie possibilité de l'objet. Ici, elle peut revêtir une infinité de valeurs intermédiaires entre zéro et l'infini, dont chacune se trouve réalisée quelque part, chez un individu déterminé, en tel point de l'espace et du temps. Ces valeurs commencent au premier éveil de l'enfant à la nature objective, dès le moment où sa conscience est frappée du choc des objets qui l'environnent et de l'éclat de la lumière ; elles se terminent dans la conscience du savant, dont l'esprit embrasse d'une vue nette l'ensemble et le détail des phénomènes cosmiques, physiques, biologiques, sociologiques et psychologiques, après avoir parcouru toutefois une série incommensurable de positions intermédiaires entre ces deux extrêmes.

Venons au rapport constitutif de la vérité ; nous voyons qu'il est affecté par chacune des variations de la représentation du sujet, dont il suit les plus insensibles changements et dont il prend toutes les valeurs. De valeur nulle lorsque l'élément représentatif lui-même est nul, il croît peu à peu à mesure que se détermine la possibilité inhérente à l'idée, à mesure que se réalise la virtualité indéfinie de l'objet : passe par une série de valeurs minima réalisées de très bonne heure par la conscience

élémentaire de l'enfant, atteint à un certain nombre de valeurs moyennes dans la conscience de l'homme d'une instruction moyenne, et d'un moyen développement pour parvenir enfin à ses diverses valeurs maxima dans la conscience du savant et du philosophe, où une grande partie de la réalité se trouve représentée, où une grande proportion de la virtualité objective se trouve actualisée. Qu'on nous excuse de passer rapidement sur une série de valeurs quantitatives dont l'énumération sérielle serait inépuisable, et de n'en présenter au lecteur qu'un aperçu sommaire : notre but consiste dans l'étude générale de ces valeurs, et non dans la détermination particulière de chacune de ces valeurs pour tel individu donné, et dans telles circonstances particulières de temps, d'espace, et de milieu. Possédant le principe général et la loi de ces variations quantitatives, il serait facile d'en faire autant d'applications qu'on voudrait aux cas individuels, de noter autant de variations quantitatives qui s'offriront à l'observation, et même d'établir une échelle complète de ces valeurs moyennes du rapport de vérité Quant à nous, dans une étude aussi générale de la vérité, nous devons nous contenter d'établir une loi générale de progression des valeurs quantitatives du rapport de vérité, qui, comme les lois physiques ou biologiques, sans se subordonner aux cas particuliers, sans se réduire à la détermination spéciale d'aucune valeur précise, les enfermera cependant dans sa généralité, et pourra toujours, grâce à son élasticité abstraite, se plier et condescendre, lorsqu'il sera nécessaire, au calcul de chacune de ces valeurs en même temps que servir à leur classification rationnelle.

Remarquons maintenant que la progression des valeurs quantitatives du rapport de vérité, ne s'arrête pas sur cette valeur maximum que nous lui avons assignée, celle qui se trouve réalisée dans la conscience du savant. A partir de ce moment les valeurs du rapport de vérité peuvent continuer à croître, parallèlement aux valeurs de l'élément représentatif du sujet ; seulement, c'est désormais un accroissement tout théorique : ce qui signifie qu'à partir

de cet instant, les nouvelles valeurs du rapport de vérité ne correspondent plus à aucune réalité, mais sont seulement conçues comme possibles par l'esprit spéculatif. Ce sont désormais des valeurs purement idéales, qui ne sont actuellement réalisées dans aucune conscience, qui ne sont peut-être même réalisables dans aucune conscience humaine; et qui attendent la conscience, plus ample, du « surhomme » pour venir à l'existence représentative. De même que nous concevons des valeurs numériques idéales, c'est-à-dire tellement grandes qu'elles ne trouvent aucun objet qui leur corresponde dans la réalité ; de même que nous concevons une valeur morale idéale, que personne n'a encore réalisée, et qui est matériellement irréalisable dans les conditions modernes d'existence ; de même, nous pouvons concevoir, mais à titre d'idéal seulement, des valeurs quantitatives du rapport de vérité, qui dépassent toute valeur réalisée dans l'esprit humain, et dont il faut tenir compte dans une étude complète de la notion de vérité. Nous verrons d'ailleurs, dans le chapitre suivant, quelle éminente fonction elles remplissent, et comment elles sont nécessaires pour la compréhension de ce que l'on a appelé la « vérité absolue », à laquelle on a adressé, comme à une divinité obscure, les hymnes les plus passionnés.

Mais n'anticipons pas ici sur nos inductions futures ; qu'il nous suffise d'avoir indiqué et marqué ce passage des valeurs quantitatives réelles aux valeurs quantitatives idéales du rapport de vérité ; passage qui marque la séparation entre la vérité relative que nous pouvons réaliser et la vérité absolue vers laquelle vont nos impuissantes aspirations.

La représentation du sujet peut être enfin théoriquement égale à la possibilité indéfinie de l'objet ; en d'autres termes, l'élément représentatif peut être quantitativement équivalent à l'élément virtuel de l'état de conscience. Dans ce cas, toute la virtualité, toute la possibilité de l'objet est réalisée, quelle que soit d'ailleurs la qualité de cette réalisation ; tout élément de l'objet a un correspondant représentatif dans le sujet ; quantitati-

vement il ne subsiste aucune partie de l'univers objectif inconnu, quoique la qualité de cette connaissance soit imparfaite. Dans cette hypothèse, la valeur du rapport de vérité est l'unité ; il est quantitativement parfait : l'antécédent est numériquement équivalent au conséquent et réciproquement. La vérité est donc absolue ; toutes choses sont connues, toutes choses sont représentées ; il ne subsiste aucune existence en dehors de la conscience : la vérité est universelle et porte indistinctement sur toutes choses : tout participe à la vérité dans de certaines limites du moins, et rien n'existe hors de la pensée et de la vérité. Toute virtualité est actualisée, toute possibilité est parvenue à l'existence de la représentation. Cette valeur quantitativement absolue est, comme il est aisé de le constater, une valeur purement idéale et sans réalité objective : elle est seulement conçue par l'entendement comme une perfection limite de la connaissance. Si par hasard elle avait quelque actualité, ce ne pourrait être que dans l'entendement divin, seul assez vaste pour la contenir. Tel est le point de vue de l'idéalisme absolu de Platon, de Malebranche, de Spinoza, de Hegel, etc...

Valeur nulle du rapport de vérité lorsque son numérateur est nul ; valeurs progressivement croissantes lorsque ce numérateur croît quantitativement ; valeur infinie enfin, lorsque ce même numérateur devient quantitativement équivalent à l'indéfinie possibilité qui constitue l'objet, telles sont les variations quantitatives fondamentales du rapport de vérité, correspondant aux variations quantitatives de son numérateur. Comme on le constate, la vérité oscille entre l'infini, où toute la possibilité de l'objet serait traduite en termes représentatifs, et zéro, où aucune partie de l'objet ne serait donnée à la conscience. Entre ces deux limites s'échelonne la multitude incohérente des affirmations individuelles dont nous venons d'accomplir la synthèse.

CHAPITRE X

LES VALEURS QUALITATIVES DU RAPPORT DE VÉRITÉ

SOMMAIRE. — I. Des valeurs qualitatives du rapport de vérité correspondant aux variations qualitatives de son antécédent ou élément représentatif. — II. Valeur qualitative du rapport de vérité correspondant à un élément représentatif du premier degré. — III. Valeur qualitative correspondant à un élément représentatif du second degré ou image. — IV. Valeur qualitative correspondant à l'idée générale et à la catégorie pure. — V. Valeurs du rapport de vérité correspondant à des états de conscience complexes ou jugements. — Conclusion : loi de croissance et de décroissance des diverses valeurs du rapport de vérité.

I

Qu'il existe diverses valeurs quantitatives d'un rapport algébrique lorsque l'un de ses termes varie lui-même quantitativement, et qu'il y ait toujours correspondance entre ces deux ordres de variations, c'est ce qui se démontre aisément en mathématiques. Mais, qu'il puisse exister aussi des valeurs qualitatives d'un rapport donné, lorsque l'un de ses termes varie lui-même qualitativement, c'est ce qui, au premier abord, peut paraître déconcertant et paradoxal. Un rapport n'est-il pas par essence indifférent à la qualité, et peut-on lui attribuer une série de valeurs qualitatives, comme on lui attribue une série de valeurs quantitatives ?

C'est ici qu'il est nécessaire de se souvenir de ce que nous avons établi dans un des chapitres précédents; à savoir que le rapport de vérité, tel que nous le concevons, n'est pas un rapport mathématique, quoiqu'il puisse subir des variations de quantité, mais plutôt un rapport d'éléments psychologiques et même un rapport d'une nature spéciale, un « rapport dynamique ».

Les mathématiques, dans la théorie des rapports, ne s'occupent nullement de la qualité intrinsèque de l'antécédent ou du conséquent et seulement de leur quantité, de leur valeur numérique. Mais, c'est par une grossière abstraction de la qualité des réalités sur lesquelles elles spéculent, abstraction dont elles ont d'ailleurs le privilège exclusif, qu'elles peuvent ainsi négliger les variations qualitatives des termes de leurs rapports ; ce n'est pas que ces réalités reportées dans le réel, ramenées au concret, ne puissent prendre une qualité et imposer au rapport lui-même des variations qualitatives. La psychologie qui est une science essentiellement concrète et qui ne saurait bénéficier de l'immunité des mathématiques dans leurs abstractions, ne doit pas s'en tenir aux valeurs quantitatives des termes de ses rapports, mais envisager aussi et surtout leurs variations qualitatives.

Outre qu'aucune impossibilité logique ni expérimentale ne s'oppose à la réalité de semblables variations, celles-ci nous sont même imposées par la nature du rapport de vérité. Le passage d'une pure virtualité à la réalité, d'une possibilité à l'existence ne s'opère pas sans un changement qualitatif radical : toute évolution en général, toute transition d'un état indéterminé à un état déterminé implique, outre une variation quantitative (intégration ou désintégration), une variation qualitative correspondante (assimilation ou désassimilation). Aucune réalité ne peut réaliser un degré supérieur d'existence, ou, au contraire, déchoir dans un degré inférieur, sans subir de ce fait un changement qui nous apparaît comme une variation qualitative, quelle que soit d'ailleurs sa nature profonde. Il n'y a pas de raison pour qu'il n'en soit pas ainsi dans l'évo-

lution de la possibilité indéfinie qui constitue l'objet à l'existence et à la réalité de la représentation. Nous verrons par les analyses suivantes qu'il y a vraiment variation qualitative de la représentation directe à l'image, ainsi que de l'image à l'idée pure, et qu'il faut tenir compte, dans une détermination complète des valeurs possibles du rapport de vérité, de chacun des moments différenciés de la connaissance. Il y a plus. Non seulement des valeurs qualitatives du rapport de vérité sont logiquement possibles ; non seulement elles nous sont imposées par la nature même de ce rapport, mais elles nous sont même données à titre de faits immédiats dans la conscience ; ce qui ne permet plus de douter de leur réalité. Si l'élément représentatif présent dans la conscience était homogène, on comprendrait qu'il ne soit susceptible que de variations quantitatives et que nous ayons déterminé toutes les valeurs possibles du rapport de vérité en déterminant ses seules valeurs quantitatives. Mais la représentation du sujet, loin d'être homogène, se compose d'états distincts les uns des autres, qui offrent à la conscience des différences qualitatives nettement caractérisées ; il existe des sensations isolées ; il existe des représentations concrètes et actuelles ; il existe des images ; il existe des idées et enfin il existe des états complexes, formés d'une synthèse d'idées, de représentations ou d'images que l'on nomme jugements, axiomes, propositions, etc..... A chacun de ces états de la conscience du sujet, doivent apparemment correspondre des valeurs spéciales du rapport de vérité, nettement différenciées, pleinement caractérisées, et dont la négligence constituerait une lacune remarquable dans la détermination du concept de vérité.

Pour ne point la commettre, il est donc nécessaire de nous demander maintenant ce que devient le rapport constitutif de la vérité aux divers moments du processus de la connaissance : c'est-à-dire quelles nouvelles valeurs il prend, quelles variations il subit, lorsque l'antécédent devient successivement, représentation immédiate et actuelle, image ou souvenir, idée générale et catégorie

pure, jugement particulier, jugement général, universel et axiomatique.

Après que nous aurons déterminé la série complète de ces nouvelles valeurs du rapport de vérité, nous posséderons une vue synthétique de la vérité, assez majestueuse, assez scientifique, assez rationnelle pour apporter quelque contentement à notre esprit et lui permettre de juger d'après des principes de l'ensemble de la pensée humaine.

II

Et d'abord quelle valeur présente le rapport de vérité lorsque son antécédent est représentation directe, c'est-à-dire connaissance intuitive, initiale, non dérivée ?

Nous laisserons systématiquement de côté ici les valeurs quantitatives de nos états de conscience dont nous avons tracé la courbe générale dans le chapitre précédent : il s'agit simplement de déterminer à présent leurs valeurs qualitatives. Sans tenir compte des relations de quantité entre nos états de conscience et la masse des possibilités indéfinies de l'objet, nous envisagerons simplement les relations de nature de nos états de conscience. Nous avons à nous demander avec quelle approximation l'essence de l'objet se trouve exprimée par la série de nos états de conscience : nous avons à déterminer lesquels nous donnent l'objet dans l'intégrité de sa nature, et lesquels au contraire ne nous en présentent qu'une image déformée, altérée, dénaturée. La question que nous nous posons et qui est indispensable pour la détermination intégrale du concept de la vérité est, comme on le voit, parfaitement distincte de la précédente, bien que les deux questions se posent toujours simultanément à propos de chacune de nos pensées et de nos synthèses mentales. Nous ne les avons dissociées que pour la commodité de l'analyse et nous sommes persuadé qu'il faut toujours en opérer la synthèse pour saisir la complexité de la réalité concrète.

Quel rapport de nature la représentation directe (ou le système de nos représentations directes) soutient-elle avec la possibilité indéfinie de l'objet ? Est-elle qualitativement identique à cette possibilité, de telle sorte qu'il ne subsiste entre elles qu'une différence quantitative ; ou, au contraire, la représentation du sujet est-elle qualitativement distincte de l'objet, comme un gaz est distinct d'un liquide, ou un liquide du solide correspondant.

Par la représentation directe ou sensible, le rapport de vérité, sans atteindre la limite de sa perfection, c'est-à-dire cet état d'identité et d'unité idéale où l'objet et le sujet se confondraient, réalise néanmoins la plus haute valeur qualitative réelle dont soit susceptible la pensée humaine.

Et d'abord, la représentation, même directe et intuitive, n'est point identique en nature à l'objet pur, et ne révèle point à la conscience du sujet l'essence intégrale de l'objectivité, éternellement insondable, si nous ne disposions que de la représentation pour l'exprimer.

L'objet, en effet, en tant que pure possibilité est extérieur et étranger à la conscience ; il est indéterminé, c'est-à-dire dénué de qualités sensibles et de propriétés, au sens que nous pouvons donner à ces termes ; il est enfin indifférent à toute qualification positive en tant qu'objectif et que possibilité. La représentation du moi, au contraire, est déterminée : elle revêt une multitude de propriétés et de qualités dont l'objet est privé ou qu'il ne présente du moins qu'à l'état tout à fait embryonnaire et tout à fait imperceptible. Parmi ces propriétés, les plus importantes, parce qu'elles accompagnent toujours les qualités secondaires sont les formes générales de la conscience, le temps et l'espace, dans lesquelles viennent se fondre d'autres qualités (forme, couleur, résistance, étendue) qui achèvent de subjectiver l'objet. Il ne servirait de rien de soutenir comme le fait un certain intuitionisme intégral que ces qualités existent dans l'objet et en expriment la vraie nature ; ou, comme l'intuitionisme partiel, que quelques-unes seulement de ces qualités existent dans l'objet

et l'expriment intégralement : car cela reviendrait à dire que l'objet, avant d'être représenté, était déjà représentation, ce qui serait la négation radicale de l'objet et la chute en plein idéalisme subjectiviste. L'intuitionisme, en affirmant de l'objet les propriétés qu'il découvre dans sa représentation, fait donc résonner cette tautologie frivole : que les qualités de sa représentation existent en effet dans sa représentation.

Mais, puisque dans la représentation se révèlent des qualités que l'on ne peut affirmer de l'objet en tant que pure possibilité, il est impossible de soutenir l'identité de la représentation et de l'objet, et par conséquent d'affirmer que les choses nous sont données dans leur essence intime et dans leur réalité propre.

Remarquons d'ailleurs que la différenciation de l'objet et de la représentation du moi n'est pas une simple constatation empirique, mais bien une nécessité, s'il est vrai que la représentation du sujet soit un moment de l'évolution de l'objet. Le passage d'une pure virtualité à la réalité, d'une possibilité à l'existence, ne s'opère pas sans un changement qualitatif radical : le passage de la possibilité pure qui constitue l'objet à la représentation du moi ne doit pas s'accomplir non plus sans quelque changement qualitatif et doit impliquer aussi quelque différenciation. La représentation sans doute n'est pas autre chose que l'objet : mais elle est l'objet qui s'est déjà déterminé pour la conscience par l'acquisition de nouvelles propriétés : qui a évolué, et qui, dans son évolution, a intégré un certain nombre d'éléments nouveaux qu'il ne possédait pas avant de devenir représentation d'un sujet. La représentation est par rapport à l'objet comme l'être réalisé et adulte est par rapport au germe qui le contient virtuellement : elle dérive de l'objet, dont elle constitue un moment de l'évolution, mais par cela même elle en est qualitativement distincte, et n'en exprime pas adéquatement l'objectivité intrinsèque. Ce qui prouve bien d'ailleurs l'hétérogénéité de la représentation et de l'objet, c'est ce fait très souvent invoqué par la psychologie en

faveur de la relativité de la représentation : à savoir que l'objet se manifeste sous des propriétés partiellement ou même radicalement différentes, suivant les espèces, suivant les individus et dans le même individu, si l'organe percepteur vient à éprouver une altération quelconque. Si la représentation du moi est conditionnée par des différences d'organisme et varie avec elles, n'est-ce pas une preuve évidente que la représentation du moi est distincte de l'objet, et qu'elle constitue un moment différencié de la possibilité d'où elle émane.

Nous pouvons modifier notre point de vue ; nous aboutissons toujours à la même conclusion. Nous savons que l'objet n'arrive à la réalité de la représentation que par l'intermédiaire d'un organisme vivant et sentant. Qu'on exprime cet intermédiaire par un système de notation idéaliste ou par un système de notation réaliste ; qu'on le considère comme un composé idéal ou comme un composé matériel, il n'en reste pas moins indispensable à la transformation de la pure possibilité qui constitue l'objet en représentation. Or, nous savons que c'est une loi générale de la nature que, lorsqu'un élément passe d'un milieu dans un autre, ou se combine à un autre, ou est assimilé par un autre, le résultat de cette interférence est toujours un troisième élément qui diffère le plus souvent en quantité et en qualité de chacun des composants élémentaires. C'est ainsi qu'un faisceau de rayons parallèles est dévié de sa direction initiale, doublé et polarisé par l'interposition d'une plaque de spath d'Islande ou de certaines solutions ; que la lumière blanche est décomposée par le prisme en sept couleurs élémentaires ; que végétaux et minéraux sont assimilés par l'organisme et transformés en substance vivante. N'est-il pas infiniment probable qu'une différenciation analogue va se produire dans le passage de la possibilité de l'objet à la représentation, et que celle-ci par conséquent diffèrera qualitativement de celle-là ? De plus, cette déformation sera universelle, puisqu'aucune connaissance n'est affranchie complètement de l'organisme. Elle sera même assez profonde aussi,

étant donnée la complexité du milieu organique qui fait fonction de transformateur et qui actualise la possibilité constitutive de l'objet.

Cette déformation sera propablement double, enfin, si nous en jugeons par analogie avec ce qui se passe à propos des transformations de la matière : elle sera à la fois une intégration de qualités nouvelles et une desintégration, une assimilation et une désassimilation. De même que le vivant opère naturellement dans le milieu extérieur un choix parmi les éléments assimilables, de même l'esprit, ou plutôt les organes des sens, opèrent spontanément et mécaniquement une sélection parmi les possibilités indéfinies de l'objet, et déterminent ainsi celles qui méritent de parvenir à l'existence de la représentation, qui sont nécessaires aux fonctions de conservation ou à la connaissance théorique de l'esprit humain. Cette selection est, comme toute sélection d'ailleurs, une exclusion en même temps qu'un choix ; mais précisément, parce que toute la possibilité de l'objet n'est pas actualisée et qu'une partie seulement obtient ce privilège, la représentation est donc une déformation, une desintégration de l'objet et ne l'exprime pas dans son intégralité. De même que la matière en voie d'assimilation subit une intégration parallèle à sa désintégration, de même l'objet, en devenant représentation, subit un mouvement d'intégration, par lequel de nouvelles qualités (temps, espace, conscience) lui sont ajoutées ; elles contribuent à accroire le résultat précédent, c'est-à-dire la déformation, la différenciation, et leur action se combine au mouvement précédent de désintégration pour accentuer l'hétérogénéité de la représentation et de l'objet.

Si, dans la représentation se trouve déjà accomplie une double transformation de l'objet, une intégration précédée de désintégration, il serait tout à fait absurde de prétendre saisir la nature intime de l'objet par l'intermédiaire de cet état de conscience ; c'est comme si l'on voulait saisir la nature du courant électrique par les phénomènes de lumière ou de chaleur qu'il engendre. D'où il suit que

l'esprit ne pourra jamais s'affranchir de la dualité objet-sujet par la représentation, ni par conséquent atteindre par elle cette valeur qualitative suprême du rapport de vérité, où le sujet deviendrait identique à son objet.

Cependant, malgré cette double déformation de l'objet déjà accomplie dans la représentation, la représentation directe n'en reste pas moins l'état de conscience par lequel se trouve réalisée la plus haute valeur qualitative du rapport de vérité qu'il soit donné à l'esprit humain d'atteindre. La représentation actuelle, en effet, est le moment conscient le plus voisin, le plus immédiat de l'objet. La nature objective n'a encore subi dans la représentation directe que l'élaboration strictement nécessaire pour être transformée en connaissance : elle y réside sinon dans son essence absolue, dans son extériorité propre, du moins dans une intégrité relative. La représentation est vraiment l'image spontanée de l'être extérieur et son émanation immédiate ; elle est le trait d'union et le médiateur le plus parfait entre l'esprit et l'objet extérieur : elle est l'objet lui-même se dévoilant à l'esprit dans la multitude et la variété indéfinie de ses possibilités. L'objet, en devenant ou en produisant la représentation, lui communique toute sa réalité sauf l'objectivité même ; malgré que par la représentation ne se produise jamais l'identification et la transsubstantiation du sujet et de l'objet, c'est néanmoins par elle que le contact de l'esprit et de la nature atteint la plus haute intimité possible. Elle est le rayonnement opulent de l'objet dans toute sa splendeur ; c'est une clarté éblouissante coulant à gros bouillons et qui inonde l'esprit, tandis que la pensée abstraite n'en est que la lueur mourante. L'objet atteint à l'existence subjective dès qu'il est devenu représentation actuelle et réelle, et c'est le moment de son apogée ; à partir de cet instant son intensité décroît ; il se dessèche pour se perdre et se résorber enfin dans un résidu instable, flottant et incertain qui est la catégorie pure. .

La représentation est donc bien le moment de l'objet où le rapport de l'esprit à l'être atteint sa plus haute valeur

qualitative et où il se rapproche le plus de l'identité. L'accord de la pensée avec l'objet se rencontre en elle à son maximum de réalisation ; cet accord ne saurait être poussé au-delà, sans détruire la conscience, sans anéantir le sujet, sans supprimer, en un mot, toute connaissance représentative. La déformation de la réalité objective, quoique déjà partiellement accomplie dans la représentation actuelle, y est cependant moins accentuée qu'à n'importe quel autre degré de la connaissance ; c'est donc par elle que l'esprit est le plus près de la vraie nature et de l'essence objective des choses, sans qu'il puisse toutefois atteindre par elle cette limite idéale où le sujet et l'objet s'identifieraient.

Mais, ne nous en tenons pas à cette simple opinion qui pourrait paraître contingente, si elle ne se trouvait appuyée que de notre assentiment.

Remarquons d'abord que c'est précisément à la représentation directe et aux synthèses de représentations que s'appliquent éminemment les caractères que l'on a donnés comme critérium de la vérité. Elle possède, en effet, la suprême évidence, la suprême nécessité, l'indestructibilité, en même temps qu'elle est essentiellement conforme aux données du sens commun. Ce n'est plus la foi, ni la pensée abstraite, ni le syllogisme qui juge, mais l'indestructible réalité de la représentation directe ; critérium continu de nos pensées, la représentation directe sollicite et harcèle l'esprit, jusqu'à ce qu'il soit arrivé à ne chercher le repos et la vérité que dans elle et par elle-même. Tout esprit est appelé au secret de la vérité par la représentation directe, et l'histoire de la pensée moderne n'est que l'histoire de la lutte de la représentation contre l'a priorisme et contre la pensée abstraite.

La représentation n'est point une construction arbitraire de l'esprit, ni un produit de sa fantaisie, mais une donnée nécessaire, une production spontanée de l'être, indépendante de l'esprit humain. Elle s'impose ; l'esprit ne peut pas ne pas la connaître ni la révoquer en doute lorsqu'elle vient à lui ; elle le pénètre et s'y fiche si profon-

dément qu'il ne peut la rejeter, ni la surmonter, ni la démentir par tout l'effort réuni de sa dialectique spéculative. Elle fait violence à tout état subjectif de la conscience ; la pensée abstraite se brise contre son indestructibilité comme le projectile contre le blindage d'acier d'un navire. La vérité n'est qu'une longue soumission à la nécessité et à l'inviolabilité de la représentation directe : par elle, la réalité objective laisse couler son essence : subir sa nécessité, là est la force et la fécondité de la pensée scientifique. Lorsque, après la fatigue des raisonnements subtils, l'esprit se brise enfin contre l'invincible stabilité de la représentation, alors seulement il atteint la vérité : alors seulement il est contraint à l'affirmation vraie et positive par l'impossibilité où il se trouve d'anéantir en lui les données de la représentation. C'est elle qui s'est levée contre les prétentions de la raison, de la logique pure, de la métaphysique et de la foi, et qui a dispersé tous ces édifices caducs en même temps aussi qu'elle a fondé la science expérimentale et marqué l'avènement de la positivité. C'est elle qui se dresse indestructible au-dessus de toutes les opinions individuelles et qui prononce contre les doutes, les négations, les évidences factices, les préjugés et les subtilités d'une dialectique aventureuse. Et n'est-ce pas dans la représentation que la science positive cherche sa vérification et sa vérité ? L'astronomie, la physique, la biologie et la sociologie, sont-elles autre chose que des systèmes coordonnés de représentations directes ? N'est ce pas en elle que l'esprit saisit pour la première fois des rapports qu'il généralise ensuite et vérifie indéfiniment ? Que les données de la représentation directe ne concordent pas avec les conclusions médiates auxquelles on arrive par voie de raisonnement, ne sont-ce pas elles que l'on accepte comme vraies et légitimes, et les conclusions que l'on rejette comme fausses? Nous accumulerions arguments sur arguments, nous arriverions toujours à la justification de la représentation. C'est donc bien par elle, et non par une autre forme de la connaissance, que doivent se réaliser les plus hautes valeurs qualitatives réelles du rapport de vérité.

A cette opinion se rangent tous les savants positivistes. « Plus on s'élève dans l'ordre des conséquences, nous dit Berthelot, et plus on s'éloigne des réalités observées, plus la certitude, ou pour mieux dire, la probabilité diminue » : et encore : « Tout système n'a de vérité qu'en proportion, non de la rigueur de ses raisonnements, mais de la somme de réalités que l'on y introduit » (1).

« Le verdict de conscience, nous dit encore Herbert Spencer, donné dans les termes vifs que nous appelons sensation produit une confiance beaucoup plus grande que celle que produit le verdict donné dans les termes faibles que nous distinguons comme idées » (2).

Hartmann et Schopenhauer, pour ne citer que des philosophes contemporains, exprimant la tendance de la pensée moderne, professent la même opinion : « La vérité, dit le premier, se montre à l'intuition directe comme une réalité vivante et par le dedans, tandis que la déduction ne nous la présente que comme l'effet d'un mécanisme sans vie » (3). « Aussi longtemps que nous demeurons dans la connaissance intuitive, tout est pour nous lucide, assuré, certain. Ici ni problèmes, ni doutes, ni erreurs, aucun désir, aucun sentiment de l'au-delà : on se repose dans l'intuition, pleinement satisfait du présent. Une telle connaissance se suffit à elle-même ; aussi, tout ce qui procède d'elle simplement et fidèlement comme l'œuvre d'art véritable ne risque jamais d'être faux ou démenti » (4).

Cependant, malgré ces témoignages de la science et de la pensée contemporaine en faveur de la représentation, les idéalistes semblent éprouver une invincible répugnance à mettre toute vérité dans l'intuition sensible ; une telle opinion leur paraît compromettre la vérité de leur métaphysique, et entraîner la négation en haute philosophie de

(1) Berthelot. — *La science ideale et la science positive*, § 2.
(2) Herbert Spencer. — *Principes de psychologie*, t. II, ch. VIII.
(3) Hartmann. — *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, ch. VII.
(4) Schopenhauer. — *Du monde comme représentation*.

la cause efficiente, de la substance, de la matière, et des autres entités qui alimentent leur pensée. Ils inventent pour déprécier la vérité de la représentation une prodigieuse variété d'arguments où l'observation exacte se heurte au sophisme.

L'idéalisme reproche à la représentation actuelle d'être illusoire, sans se demander auparavant si les états faibles et décolorés qu'elle veut lui substituer sont plus réels et moins hallucinatoires ; on l'accuse d'être superficielle et de ne nous révéler que le phénomène passager et instable, sans pouvoir cependant lui opposer avec quelque efficacité un mode plus profond et plus solide de connaissance, et sans considérer qu'elle forme la base de toute vérité expérimentale. On argue contre elle ses variations avec les espèces, son instabilité dans le même individu, sans s'apercevoir des variations et de l'instabilité encore plus étendue et plus radicale des idées intellectuelles et des modes supérieurs de la connaissance auxquels ils la veulent sacrifier. On impute à la représentation de proscrire hors de la connaissance, parce qu'elle ne peut leur donner lieu, certains jugements sur les rapports des choses, leur différence, leur ressemblance, leur égalité ou leur inégalité, sur l'identité et l'opposition, sur le bien et le mal, l'absolu et le relatif, tandis qu'au contraire ces jugements s'offrent précisément à l'esprit avec toute leur pureté primitive et leur précision dans la représentation elle-même. On accuse enfin la pensée sensible de nous représenter la nature dans un éternel écoulement, dans un flux perpétuel, sans s'interroger auparavant s'il est possible d'en obtenir une plus exacte image, et si, en fait, la nature dans sa sphère objective ne serait pas soumise à cette perpétuelle évolution.

Toutes ces objections théoriques de l'idéalisme contre la vérité de la représentation, naissent de ce qu'il n'envisage pas toute l'infinie richesse et les révélations inépuisables de la représentation directe : il ne considère pas que c'est en elle que la science positive puise depuis des siècles, et sans avoir épuisé encore son contenu indéfini, la masse imposante de ses vérités, et que c'est avec les données de

la représentation qu'elle construit la synthèse idéale de l'univers. Lorsque l'idéalisme a énuméré séparément, au lieu de les envisager dans leur bloc et leurs plexus naturels, des représentations élémentaires que nous fournissent nos sens, il croit avoir épuisé le contenu de la représentation directe. Mais il méconnaît de cette façon une foule de révélations originales de la représentation concrète. Dans celle-ci ne se révèlent pas seulement des propriétés de l'objet, mais encore tous les rapports de succession, de causalité, de simultanéité, de ressemblance etc., d'où la science positive tire ses lois et ses principes généraux. L'idéalisme élague encore de la représentation actuelle l'infinie diversité des sentiments qui la colorent toujours, et du sein desquels l'analyse psychologique retire la foule de nos concepts les plus indéterminés sans doute, mais les plus originaux et les plus élevés, tels que les concepts du beau, de l'utile, du bien etc. : il ferme les yeux à ces sources fécondes d'où jaillissent nos idées générales et d'où sortira encore une foule incalculable de notions nouvelles, dès qu'une analyse subtile, aidée d'artifices expérimentaux, pourra interpréter le détail de la représentation, où se reproduit en miniature, comme dans un microcosme, l'infini détail de la nature objective avec ses nuances imperceptibles, ses rapports si ténus et ses moindres variations.

Tant que la pensée humaine a affecté d'ignorer la représentation actuelle, elle a péniblement été ballottée de théorie en théorie, incertaine de sa direction et de son but, pour venir se perdre enfin dans un scepticisme radical : c'est seulement lorsqu'elle a fait appel aux données de l'expérience, que sa marche s'est affermie et qu'elle a pris conscience de son but en même temps que de son origine.

La représentation directe est donc vraiment la reproduction la plus complète et la plus exacte de la nature objective qu'il soit possible à l'esprit humain d'obtenir : elle est le moment immédiat, le moins élaboré et par conséquent le moins déformé de la réalité objective ; en elle réside le plus haut degré possible de vérité, parce qu'en elle le rapport de l'objet à la pensée est le plus près d'atteindre sa limite.

III

Si tous nos états de conscience consistaient en représentations directes, nous aurions déterminé toutes les valeurs qualitatives du rapport de vérité. Mais, comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, les états du sujet ne sont point homogènes, et la représentation directe n'est pas le seul mode de connaissance de l'esprit humain ; à la connaissance intuitive succède bientôt une connaissance par images, puis une connaissance purement idéale, qui constituent de véritables dégradations, des désintégrations de la représentation immédiate. La question qui s'impose maintenant à nous est donc la suivante : quelles nouvelles valeurs quantitatives prend le rapport de vérité aux divers moments de l'évolution de la connaissance, et en particulier lorsque l'antécédent est une représentation désintégrée par rapport à la représentation directe ; nous voulons dire, lorsqu'il est image ou système d'images ?

Comme l'image constitue le moment immédiat de la représentation directe, de même que celle-ci constitue le moment immédiat de l'objet, nous pourrions l'appeler « un élément représentatif du second degré », la représentation directe étant un élément du premier degré. L'idée pure, dont nous déterminerons plus tard l'influence sur les valeurs du rapport de vérité serait alors un « élément représentatif du troisième degré », parce qu'elle est médiatisée à la fois par la représentation directe et par l'image, et exprime par conséquent un nouveau progrès vers la désintégration, vers l'élaboration subjective, vers l'idéalisation. Nous ne donnons d'ailleurs ces dénominations aux divers moments du processus de la connaissance, qu'afin de bien en marquer la continuité réelle et la dépendance réciproque, et par suite aussi la continuité et l'ordre de progression des valeurs qualitatives du rapport de vérité qui correspondent à ces divers moments.

Venons-en donc à la question qui doit nous occuper

immédiatement, à savoir : quelles valeurs qualitatives du rapport de vérité se substitueraient aux valeurs précédentes, si, à un système de représentations directes se trouvait substitué un système d'images ou éléments représentatifs du second degré ?

Comparons une représentation directe à l'image correspondante qu'elle laisse dans la conscience après son évanouissement ; ou, si l'on préfère, comparons la totalité des représentations directes d'un moi quelconque, à la totalité des images qui en résultent ; nous serons dès lors en mesure de donner une réponse positive au problème psychologique que nous venons de poser.

Remarquons d'abord que la représentation passée ne peut jamais être supérieure, ni quantitativement ni qualitativement, à la représentation immédiate ou perception actuelle ; en d'autres termes, le système total de nos souvenirs et de nos images ne peut dans aucun cas surpasser en nombre, en intensité, en netteté, en fixité, en luminosité, le système total de nos représentations directes. L'image n'est rien autre chose que la représentation immédiate, qui, rejetée momentanément à l'écart de la conscience, émerge de nouveau à sa surface, rappelée par association ou par la direction de l'action. Comment pourrait-elle être plus étendue que la représentation, puisqu'elle n'est que la reviviscence de cette représentation ? La plus haute perfection que pourrait réaliser l'image, ce serait tout au plus d'être qualitativement et quantitativement identique à la représentation correspondante et de se confondre avec elle. D'où il suit évidemment que, par l'image, le rapport de vérité ne peut réaliser de plus hautes valeurs qualitatives que par la représentation ; et que c'est tout au plus si, par le système de ses images, l'esprit peut réaliser des valeurs du rapport de vérité égales à celles qu'il réalise par le système de ses représentations directes. Mais il y a plus : nous soutenons que jamais, par le système de ses images, l'esprit n'arrive à réaliser des valeurs qualitatives, ni quantitatives d'ailleurs, équivalentes à celles qu'il atteint par le système de ses représen-

tations directes ; et que de telles valeurs sont même toujours très sensiblement inférieures aux premières.

Dans le passage de la représentation au souvenir s'accomplit nécessairement une remarquable déperdition d'éléments, en même temps qu'une altération plus ou moins profonde de ces éléments. Il se produit d'abord ici un phénomène de désintégration analogue à celui qui s'est produit lors du passage de l'objet en tant que possibilité pure à l'objet en tant que représenté. Un grand nombre d'éléments représentatifs donnés dans la représentation ne paraissent plus dans son image, dans son résidu subjectif : toute la richesse du premier état de conscience ne se retrouve pas dans le souvenir, et il existe une impossibilité radicale à ressusciter le modèle, le prototype dans son intégralité primitive. Nous n'insisterons pas sur ce phénomène : les nombreux cas d'oubli complet ou partiel des circonstances, détails, particularités des phénomènes constituant une des observations les plus vulgaires, les plus aisément vérifiables à tous les instants de la durée et les plus universellement répétées. A ce phénomène de désintégration quantitative s'ajoute toujours un phénomène simultané d'altération qualitative des éléments de la représentation directe. L'agrégat vif, original, nécessaire, fortement coordonné, permanent, concret, qui forme le premier état de conscience, est remplacé dans le souvenir par un agrégat faible, copié, altéré, contingent, instable, faiblement coordonné, dépendant en partie de la volonté et surtout de la fantaisie et des caprices de l'imagination. La représentation initiale s'est ternie ; il y a eu altération de sa coloration propre, de ses contours, de ses arêtes devenues indécises, de sa forme devenue flottante, de ses dimensions à présent rétrécies ou amplifiées ; bref, elle a subi une régression vers la subjectivité, elle est devenue un état résiduel, impalpable, déformable à volonté, qui n'offre plus désormais qu'une pâle individualité, qui a perdu toute particularité, et qui est mûr pour les synthèses et les généralisations abstraites que prépare l'esprit.

En substituant à notre première représentation du

monde objectif déjà si irréelle pourtant, une construction encore plus idéalisée, plus simplifiée, plus déformée, plus émondée, n'avons-nous pas fait subir une véritable régression aux valeurs qualitatives (et aussi quantitatives du rapport de vérité ? Par cette nouvelle altération, par cette nouvelle élaboration de la connaissance, les valeurs du rapport constitutif de la vérité, n'éprouvent-elles pas une très appréciable décroissance : et l'accord entre l'image et l'objet n'est-il pas moins parfait encore que l'accord de la représentation réelle avec l'objet ? Dans celle-ci sans doute était déjà accomplie une certaine désintégration et une certaine élaboration de l'objet ; mais, dans le souvenir une nouvelle déformation à la fois qualitative et quantitative vient s'ajouter à la première pour agir dans le même sens et éloigner de plus en plus le rapport de vérité de l'unité et de l'identité, ou moment de la vérité absolue. Le système de nos images doit donc être considéré comme une désintégration et comme une altération plus ou moins profonde de nos représentations directes ou perceptions ; en conséquence, il doit être tenu aussi pour une déformation du monde objectif et des rapports qui existent entre les diverses parties de ce monde, plus avancée et plus accentuée que la représentation directe. Les valeurs qualitatives et aussi quantitatives du rapport de vérité diminuent donc de la représentation directe à l'image ; et comme cette transition est fatale, ce mouvement de décroissance des valeurs du rapport de vérité qui s'accomplit de la représentation à l'image est lui-même fatal et irrésistible. Cette observation d'ailleurs n'a rien de nouveau, ni de paradoxal : elle est vieille comme l'esprit philosophique ; seulement on la trouve isolée, et par conséquent sans grande portée scientifique ; tandis qu'il fallait, pour lui rendre toute sa valeur, l'intégrer dans un système d'observations de la même espèce, et concevoir la décroissance de la vérité dans l'image comme un moment de la décroissance qui commence à la représentation actuelle et qui, comme nous allons le voir, s'achève dans l'idée pure.

IV

L'esprit adulte ne s'arrête pas dans le développement de sa connaissance à cette phase intermédiaire de l'image. Il ne se contente pas de conserver plus ou moins atténuée et appauvrie sa représentation directe des choses. Afin d'atteindre son but, qui est l'unification complète du savoir et la généralisation absolue de ses connaissances, il est amené à s'assimiler plus intimement la matière encore touffue de ses états de conscience et à leur faire subir par conséquent une nouvelle déformation à la fois qualitative et quantitative, dont nous étudierons plus loin les effets sur le rapport de vérité.

Il ne rentre pas dans notre plan de procéder à une analyse complète et subtile des procédés extrêmement délicats par lesquels le système de nos images se transforme progressivement dans l'esprit adulte en un système épuré d'idées intellectuelles : qu'il nous suffise d'indiquer la marche générale de ce processus, sans pénétrer dans son détail, afin seulement de noter la continuité des divers moments de la connaissance et par suite des valeurs correspondantes du rapport de vérité lui-même.

A force de négliger, de méconnaître ou d'oublier les différences accessoires et caractéristiques de l'individualité, intégralement données dans la représentation actuelle et relativement encore dans l'image, l'esprit arrive à un système d'états de conscience résiduels. En eux se trouvent condensées quelques pâles et vaporeuses ressemblances, seules survivantes, après l'exclusion systématique des différences spécifiques des individus et d'une armée compacte de dissemblances infiniment riches. En d'autres termes, la désintégration et l'élaboration à la fois qualitative et quantitative de l'objet, qui se révèle dans la représentation actuelle, et qui s'accentue dans l'image, se continue dans l'idée générale et atteint son maximum en même temps que sa limite dans la catégorie pure. Entre

l'image, où commence ce mouvement de désintégration, et la catégorie où il aboutit et s'arrête, s'échelonnent une infinité de moments intermédiaires dont chacun est représenté par une de nos idées générales, et dont il serait possible par de patientes recherches d'établir la véritable hiérarchie et la continuité sérielle.

Mais, quoi qu'il en soit de la façon dont se développe ce mouvement de désintégration, et quelles qu'en soient les étapes, il est certain qu'il arrive un moment où l'état de conscience, à force de subir de nouvelles désintégrations et de nouvelles élaborations, devient un pur symbole, sans ressemblance, sans analogie aucune avec le principe lointain d'où il émane, à travers une série plus ou moins longue d'intermédiaires. Arrêtons-nous un instant sur ce moment limite de l'évolution de la connaissance.

Nous entendons par catégories ou idées pures, ce système d'états de conscience purement intellectuels, puissamment élaborés, qui, bien que ne pouvant jamais être l'objet d'une vérification expérimentale directe comme nos images et en général toutes nos conceptions sensibles, sont, grâce à une généralité supérieure, des formes idéales de l'universalité de l'expérience qu'ils servent à encadrer et à unifier. Dans l'idée pure ne subsiste plus qu'une parcelle de réalité objective ; elle est par essence et de par la nécessité même de sa fonction, vidée de tout contenu déterminé et fixe, ou plutôt indifférente à tout contenu déterminé. Elle est la forme universelle d'une catégorie d'êtres, ou même de la totalité des êtres s'il s'agit du genre suprême, du *genus generalissimum* des scholastiques. Mais, pour posséder cette aptitude à contenir une universalité de choses concrètes, elle est astreinte à ne rien contenir de spécifique, de réel, de positivement déterminé ; elle est condamnée à une neutralité absolue et à demeurer, pour ne point faillir à sa destination, un receptacle essentiellement amorphe. En elle vient s'enfermer et se classer toute pensée concrète, mais par elle-même, elle ne possède aucun contenu réel. Elle répond à une simple fonction de classification, de simplification et d'unification, grâce à

laquelle peuvent être embrassées dans l'unité d'une aperception consciente une multitude hétérogène de représentations ; mais à cet usage théorique se borne tout son rôle. Toutes nos idées, il est vrai, tous nos états intellectuels, remplissent bien à quelque degré un rôle unificateur et font par conséquent fonction dans quelque mesure de catégories ; mais, quelle différence n'existe-t-il pas entre l'idée d'alcarazas nullement indifférente à tout contenu, et les idées de nombre, d'espace, d'animal, presque indifférentes à tout contenu et où toute espèce d'objet vient se classer. On sent encore dans la première la proximité de la réalité ; dans les secondes toutes différences, toutes particularités s'étant évanouies dans l'unité falote d'une aperception synthétique, il est évident que la nature objective, où ne se rencontrent que des individus, s'y trouve mutilée, appauvrie et qu'un grand nombre d'éléments présents dans la représentation n'ont plus de correspondants dans l'idée pure.

Le système de nos idées comporte divers degrés de généralité pouvant varier depuis zéro jusqu'à l'infini. Ces variations doivent aussi entraîner plusieurs valeurs qualitatives et quantitatives, du rapport de vérité correspondantes, pouvant varier entre une certaine limite maximum et une limite minimum. Nous avons donc à nous demander à présent, comme nous l'avons fait pour le système de nos représentations directes et de nos images, quelles valeurs qualitatives du rapport de vérité correspondent au système de nos idées ; ou, pour nous exprimer plus rigoureusement, à chacun des moments principaux de l'évolution de nos idées générales.

Et d'abord, quelles valeurs du rapport de vérité correspondent aux idées-images, c'est-à-dire à celles qui sont susceptibles d'éveiller dans la conscience du sujet un système positif d'expériences passées et qui sont douées d'un contenu concret représentatif ?

L'idée, concrétisée par un contenu positif et représentatif, n'a de vérité que ce que lui en communique la représentation contenue en elle ; son degré de correspondance

avec la nature objective est précisément déterminé par le degré de correspondance de son contenu avec cette réalité. Le système de nos idées ne réalise des valeurs réelles du rapport de vérité, qu'autant qu'il est en relation avec l'intuition et la représentation directe.

Soit l'idée de cristal par exemple. Supposons pour fixer les idées, qu'elle corresponde actuellement dans ma conscience à x expériences passées, dont j'ai conservé une image relativement nette. La valeur du rapport de vérité correspondant à cet état de conscience, pour moi et dans le moment présent, sera égale quantitativemement au rapport entre ce numérateur x, symbolique d'une somme de représentations, et la possibilité indéfinie de l'objet : quant à la valeur qualitative de ce même rapport, elle sera donnée par le degré (mathématiquement incalculable) de dégradation de mes images et de mon expérience passée. Faisons croître x indéfiniment, en même temps que progressivement nous amenons les images à la netteté et à la précision de la représentation directe : nous voyons en même temps croître les valeurs à la fois qualitatives et quantitatives de l'idée en question, et par conséquent celles aussi du rapport de vérité qui lui correspond. Faisons au contraire décroître x, en même temps que nous dégradons nos images ; nous voyons aussitôt décroître les valeurs qualitatives et quantitatives du rapport de vérité correspondant à cette idée, jusqu'à ce que celle-ci devenant un pur symbole idéal, ces valeurs s'annulent complètement et deviennent égales à zéro, limite inférieure où toute vérité s'évanouit.

Rien que d'après cet exemple qui symbolise tous les cas possibles du même genre, il est aisé de voir combien est simple, et combien peut devenir précise aussi l'évaluation des diverses valeurs quantitatives et qualitatives du rapport de vérité pour nos diverses idées concrétisées par un contenu représentatif, et par conséquent pour leur ensemble. L'évaluation de la vérité de nos idées se réduit à l'évaluation de leur valeur représentative, et celle-là varie toujours qualitativement et quantitativement en

raison directe de celle-ci ; plus une idée renferme d'éléments de représentation, plus ces éléments sont proches de l'intuition directe, plus elle contient de vérité et réciproquement.

Mais, qu'advient-il de la catégorie pure, c'est-à-dire, de l'idée qui, pour répondre à sa fonction d'unification, doit être vide de tout contenu représentatif déterminé, et jouir d'une élasticité presque absolue ? Faut-il l'avouer, au risque peut-être de scandaliser cette pleiade de métaphysiciens qui se sont servis des catégories dans un but de connaissance positive ? Par le système entier de nos catégories, nous n'arrivons jamais qu'à réaliser des valeurs qualitatives infinitésimales du rapport de vérité. La catégorie étant assimilable à une idée dépourvue de tout contenu représentatif, et une telle idée étant de valeur nulle au point de vue de la vérité, il s'ensuit que la catégorie pure elle-même ne saurait donner lieu à aucune valeur qualitative du rapport de vérité.

Par elle-même, l'idée ne réalise aucune correspondance intime avec le monde objectif ; elle est complètement indépendante et tout-à-fait en dehors de celui-ci. Elle n'est apte qu'à classer, à contenir et à coordonner dans son unité les représentations que nous fournit ce monde ; par la représentation seulement se réalise une correspondance de l'esprit et de l'objet et s'accomplit la vérité. Toute idée, tout état de conscience n'a de vérité qu'en proportion de sa valeur représentative ; et tout état par conséquent qui a une valeur représentative à peu près nulle, comme les catégories, doit aussi ne posséder qu'une vérité infinitésimale. L'aptitude de l'idée pure à devenir la forme de toute représentation ou d'une classe très nombreuse de représentations, implique une nouvelle désintégration, une nouvelle assimilation, et la plus radicale de toutes ; puisque désormais se trouve éliminée toute particularité, toute nuance, toute individualité concrète. Ce nouvel appauvrissement ne peut aller sans une nouvelle décroissance des valeurs du rapport de vérité ; et à un appauvrissement total doit correspondre aussi le zéro de vérité.

Dans la pensée très générale, qui ambitionne d'embrasser la totalité des existences et qui procède par combinaisons de catégories, il ne subsiste donc plus de correspondance appréciable avec la réalité objective et partant plus de vérité positive. Dans le domaine de l'idé pure c'est nous qui déterminons la direction de notre pensée et non les choses, puisqu'elles se sont évanouies : nous la déterminons telle que nous la voulons, parce que l'idée pure est le règne de la liberté absolue. En combinant des idées générales nous combinons de pures virtualités, de pures formes d'existences possibles ; et il n'y a pas de limites assignables à l'esprit dans ces combinaisons. A ce degré d'évolution la pensée est libérée des entraves de l'expérience ; elle est émancipée de toute sujétion extérieure ; elle est devenue autonome et pleinement libre dans sa sphère subjective. Rien ne peut désormais prouver à cette pensée pure qu'elle est illégitime, puisqu'elle se développe en dehors de toute condition extérieure : elle est à elle-même sa règle et sa propre justification et rien ne peut venir la troubler dans sa sereine évolution.

Comme on le voit, c'est ce moment de la pensée que l'idéalisme envisage exclusivement et qu'il tient, sur une fausse apparence de liberté absolue, pour le moment suprême de la vérité, alors qu'il est seulement le moment de l'idéalité, de la subjectivité et de l'indifférence à toute vérité. De ce que l'objet ici est supprimé pour l'esprit, de ce qu'il semble résorbé dans la pensée et évanoui à titre d'objet, de ce que le sujet a atteint à sa majorité et à son autonomie, il ne s'ensuit nullement que ce soit le moment de la vérité : c'est peut-être une phase de l'esprit supérieure à la vérité, mais c'est en tout cas le moment de l'indifférence de la pensée vis-à-vis de la vérité le plus net et le plus radical.

Parce que l'idée pure n'est que le schème conscient de la nature objective, et qu'elle ne réalise que de faibles valeurs qualitatives du rapport de vérité, il ne s'ensuit pas que nous lui nions le droit à l'existence. Nous sommes au contraire d'avis qu'on ne saurait la négliger, comme le

veut un sensualisme étroit, sans une véritable mutilation de l'intelligence humaine. Mais, nous croyons aussi que l'idée pure par elle-même n'ajoute rien de positif à la connaissance, qu'elle ne doit pas être employée par conséquent dans un but de connaissance positive comme on l'a fait trop souvent, mais seulement comme principe de classification et d'unification des matériaux de la pensée concrète. Ce sont des éléments esthétiques dont la fonction est purement artistique : elles font de la pensée concrète une architecture régulière et bien proportionnée, mais elles ne réalisent aucune valeur positive du rapport de vérité parce qu'elles sont en relation trop lointaine avec l'objet. Toute leur valeur consiste dans leur régularité, leur idéalité, leur unité et leur aptitude à coordonner les représentations éparses. Elles donnent lieu à un art intellectuel, non à une connaissance proprement dite. Dès que l'on veut en faire des matériaux de connaissance, et qu'on essaye de leur trouver un contenu propre, original, en dehors de celui qu'elles peuvent hériter de la représentation, l'esprit tombe dans les pires contradictions, dans des antinomies insolubles et finalement est contraint de s'abandonner à un désespoir sceptique, d'où il ne peut se retirer que par un fanatisme intrantigeant. Nous ne savons personne qui ait exprimé avec plus de force et de conviction que M. Izoulet cette désintégration progressive de l'idée générale qui l'achemine au néant ; et nous ne connaissons aucun penseur dont l'autorité soit une meilleure garantie de l'exactitude de notre thèse : « La généralisation, dit-il, (*Cité Moderne* 227-229), est donc un appauvrissement. La science ouvrière de généralisation est un appauvrissement... le type ou concept, c'est la réalité réduite à un squelette.... loin que le type contienne, retienne, détienne la réelle réalité, il n'en représente que les conditions élémentaires et l'ombre pour ainsi dire... Le vrai réel c'est l'individuel... La science c'est la généralisation croissante, c'est-à-dire la décroissante réalité. La science éliminant de plus en plus les différences, les particularités et les originalités : déga-

geant de plus en plus les ressemblances, les communautés et les banalités ; simplifiant et unifiant de plus en plus, retrouvant le même au fond de ce qui apparaît autre, faisant rebrousser la multiplicité finale jusqu'à l'unité primordiale et rentrer la diversité du cosmos à la confusion du chaos ; la science, dis-je, part de l'individu, concrète et riche réalité épanouie au soleil riche d'une richesse inexhaustible ; descend et s'enfonce dans les grandissantes ténèbres, vers les limites de la création, dépouillant lambeau par lambeau de ses attributs si lentement acquis la réalité pâlissante, la réduisant enfin à n'être plus que cette vide et vaine entité, que ce vague spectre, que ce décevant fantôme qu'on appelle le concept d'être. De degrés en degrés à travers l'espèce, le genre, la classe, la famille, l'ordre, l'embranchement et le règne, la science descend cette échelle du néant qui va de l'individu ou de ce qui seul est, au concept d'être ou de ce qui n'est pas ».

N'est-ce pas là la confirmation enthousiaste, passionnée et magistralement exprimée de l'ensemble de notre thèse, et plus particulièrement de cette dernière partie, où nous traitons de la vérité intrinsèque de l'idée, (par contraste avec sa vérité extrinsèque, c'est-à-dire celle qui lui vient de la représentation directe) ?

Cependant, malgré ce témoignage, nous soupçonnons qu'il doit se trouver certains lecteurs profondément insatisfaits de cette évaluation de la vérité de nos idées, et cela avec raison. On sent très bien, en effet, quoique peut-être confusément, que nos idées n'ont pas seulement le degré de vérité que nous leur avons attribué, et qui serait déterminé, avons-nous dit, par l'ensemble et la qualité des représentations qu'elles synthétisent ; on sent que nous leur avons fait leur part de vérité trop étroite et que, au delà de ce qu'elles expriment positivement, elles expriment encore quelque chose de virtuel dont nous n'avons pas tenu compte, et qui cependant ne peut être négligé sans les mutiler et les dénaturer. C'est précisé-

ment cet élément de virtualité, de potentialité de l'idée, systématiquement éliminé jusqu'alors, pour ne point brouiller notre analyse, qui en appelle à nous maintenant.

Il doit y avoir sans nul doute quelque répercussion de cet élément sur le rapport de vérité ; et c'est pourquoi le système de nos idées pures, de nos catégories, de nos concepts généraux et même de nos concepts problématiques ne doit pas être aussi dépouvu et aussi vide de vérité que nous l'avons soutenu.

De vérité réelle, actuelle, positive, peut-être bien et même assurément ; mais, au delà des valeurs réelles et actuellement réalisées du rapport de vérité, n'avons nous pas prévu des valeurs idéales de ce rapport ? Et le système de nos idées pures n'aurait-il pas quelque relation avec ces valeurs idéales du rapport de vérité ?

Nous touchons ici à la véritable fonction de nos idées pures, des catégories, des concepts généraux, des concepts problématiques, des idées transcendantales. Toutes ces idées expriment des valeurs idéales quantitatives et des valeurs idéales qualitatives du rapport de vérité, mais rien de plus que des valeurs idéales ; c'est-à-dire des valeurs possibles dans un avenir plus ou moins lointain et pour une conscience plus ample que la nôtre, mais encore irréalisées actuellement.

Prenez la plupart de nos idées métaphysiques, toutes nos catégories, et quelques-uns de nos concepts scientifiques les plus généraux ; prenez même les jugements auxquels ils donnent lieu. On ne peut soutenir que ces états de conscience réalisent des valeurs réelles du rapport de vérité, car ils ne sont point expérimentalement vérifiés, et sont peut-être à jamais invérifiables pour l'entendement humain tel qu'il est actuellement organisé. Mais on ne saurait dire non plus qu'ils sont vides de toute vérité et que leur valeur à ce point de vue est radicalement nulle. Ce sont des concepts par lesquels nous essayons de prévoir, par anticipation sur l'expérience, le sens dans lequel se développeront dans un avenir plus ou

moins lointain les possibilités incluses dans l'objet. Si ces états de conscience ne réalisent encore aucune valeur positive et actuelle du rapport de vérité, ils préparent néanmoins et annoncent la réalisation future de valeurs aujourd'hui idéales seulement, hypothétiques et problématiques.

Les purs intelligibles, tels que les notions d'unité, de multiplicité, de genre, d'espèce, de mouvement, de bien, de beau, de vrai, ne renferment qu'une faible proportion de réalité et ne donnent lieu qu'à des valeurs réelles infinitésimales du rapport de vérité; ils n'en sont pas moins essentiellement utiles pour concevoir au-delà des valeurs réelles, des valeurs idéales du rapport de vérité qui prolongent les premières et les relient à l'absolu. Cette virtualité insondable de l'idée pure nous est donnée pour concevoir au delà de notre horizon actuel, borné à quelques points de l'immensité, cette immensité elle-même qui s'étend de tous côtés en nappes incommensurables et qui nous déborde de toutes parts. Supposez un esprit borné, limité, au contenu actuel de ses états de conscience : il lui serait radicalement impossible de concevoir au delà de son esprit aucune autre réalité ; au delà des valeurs actuelles du rapport de vérité, une infinité de valeurs idéales qui vont se perdre dans l'absolu et dont la considération est capitale dans une détermination adéquate du concept de vérité.

Pour bien comprendre le degré de vérité de nos états de conscience idéaux, en même temps que la qualité de la vérité de ces états, il est essentiel de distinguer en eux un double élément : l'un réel, positif, concret, consistant dans une somme de représentations de l'espèce dénotée par l'idée en question et pouvant prendre une infinité de valeurs ; l'autre virtuel, potentiel, appelant un contenu concret et tendant par une appétition continue vers sa réalisation et son actualisation.

Par le premier de ses éléments l'idée réalise des valeurs réelles du rapport de vérité ; par le second, elle prépare et fait pressentir des valeurs idéales de ce même rapport, en

même temps qu'elle entraîne l'action à leur réalisation. Un corollaire tout naturel de cette proposition, et qui est d'une très grande fécondité pour la compréhension de la vérité de nos états de conscience, depuis les plus infimes jusqu'aux plus élevés, est le suivant : un état de conscience tout en actualité et en positivité ne réalise que des valeurs réelles du rapport de vérité ; un état, au contraire, qui serait tout en virtualité, tout en potentialité ou en puissance, comme dirait Aristote, ne donne lieu à aucune valeur réelle, mais exprime une série plus ou moins importante de valeurs idéales, réalisables dans un avenir plus ou moins lointain.

C'est pour n'avoir point fait cette distinction élémentaire, que les psychologues qui ont essayé d'évaluer *a priori* la vérité inhérente à nos idées, sont tombés dans les plus scandaleuses contradictions et dans des antinomies radicalement insolubles. Tandis que les uns ont placé toute vérité dans les idées intellectuelles, les autres l'ont située dans les états purement sensibles et représentatifs de la conscience : et les uns et les autres n'ont guère pu appuyer leur opinion que de leur assentiment et du poids plus ou moins lourd de leur autorité.

« Que peut-il exister de plus certain que nos sens par lesquels nous jugeons du vrai et du faux ? » (*Lucrèce*, liv. I, ch. VIII, vers 700) : et au contraire dit Aristote (*Métaph.*, liv. XI, ch. VI) : « Il est absurde de porter un jugement sur la vérité d'après les objets sensibles que nous voyons changer sans cesse et ne persister jamais dans le même état ». Voilà l'oscillation perpétuelle de la conscience philosophique et l'antinomie fondamentale qui ne pouvait être surmontée que par cette distinction extrêmement féconde, des valeurs idéales et des valeurs réelles du rapport de vérité.

L'exposition intégrale de notre point de vue entraînerait évidemment un examen particulier de chacun des concepts fondamentaux de la conscience collective, et une évaluation des valeurs du rapport de vérité réalisées par chacun. Nous ne pourrions nous livrer ici à

aucune détermination spéciale, sans nous départir de cette généralité qui nous est absolument imposée par les conditions mêmes de notre sujet. Force est donc de réserver pour une date ultérieure ces déterminations particulières et de nous résigner à l'indétermination partielle, toujours inhérente aux points de vue très compréhensifs.

V

Jusqu'ici nous n'avons traité que de la vérité de nos états de conscience élémentaires. Il subsiste une grave lacune dans notre détermination. Vous avez bien analysé, dira-t-on, toutes les valeurs qualitatives du rapport de vérité, lorsqu'il s'agit d'états simples, isolés, tels que la représentation, l'image, l'idée. Mais n'existe-t-il pas une foule d'autres états, beaucoup plus importants, appelés jugements, qui expriment non plus les choses elles-mêmes, mais les rapports entre ces choses, et qui doivent avoir une répercussion très sensible sur le rapport de vérité ? Bien plus ; ne serait-ce pas dans le jugement même que résiderait toute vérité et par lui seul que se réaliseraient les plus éminentes valeurs du rapport de vérité ?

Certains logiciens, négligeant complètement la matière de la connaissance dans l'évaluation de la vérité, ne la font même commencer, aussi bien que l'erreur, qu'à partir du jugement. « La vérité et l'erreur, dit Kant, ne se trouvent que dans le jugement, c'est-à-dire dans le seul rapport de la chose à notre entendement [1] ». M. Brochard à son tour nous dit aussi « qu'il n'y a de vérité que dans les jugements, et c'est seulement dans le lien qui unit les termes d'un jugement que réside la vérité [2]).

Aurions-nous fait fausse route, comme semble l'affirmer une certaine logique ? Et le jugement serait-il l'unique facteur de la vérité, en même temps que le seul état de cons-

[1] Kant. — *Critique de la raison pure*, t. II, § 392, trad.
[2] M. Brochard. — *Les sceptiques grecs* p. 419.

cience soumis à cette catégorie ? Nous ne le croyons pas ; et nous avons déjà affirmé dans le chapitre précédent que nous ne reconnaissions au jugement aucun privilège spécial au point de vue de la vérité, sauf une certaine complexité, résultant de ce qu'il exprime des rapports au lieu d'exprimer des choses concrètes. En dehors de cela, il est tout à fait assimilable à nos autres états de conscience, et comme nous allons le voir, il suit exactement les mêmes lois en ce qui concerne la vérité.

Nous ne relèverons pas ce qu'a d'arbitraire cette prétention de faire débuter la vérité au jugement et de la réserver pour ce moment particulier de la connaissance. Tout état représentatif du sujet ne réalise-t-il pas des valeurs spécifiques du rapport de vérité, tout aussi bien que le jugement ? Et si l'on argue que la vérité ne peut affecter que les états qui impliquent relation à un objet ou à d'autres états, tels que le jugement qui affirme une conformité ou une dissemblance ; n'est-il pas évident que tous nos états simples remplissent cette condition, pourvu qu'ils soient représentatifs ? Ils ne nous sont jamais donnés dans un isolement et une indépendance complète ; ils supposent toujours relation implicite ou explicite, soit à l'objet, soit aux états antérieurs ou concomitants ; et par conséquent ils sont eux-mêmes, en quelque sorte, des jugements très réels quoique implicites : il n'y a aucune raison pour qu'ils ne soient point affectés d'un certain coefficient de vérité tout comme nos jugements explicites ?

Mais, si nos jugements, leur complexité mise à part, ne sont point d'une autre nature que nos états représentatifs simples, il s'ensuit évidemment qu'ils doivent influencer les valeurs du rapport de vérité d'une façon analogue, et que l'on doit retrouver ici les mêmes lois qui président aux variations du rapport de vérité résultant d'états simples. Essayons de vérifier cette analogie.

Et d'abord distinguons parmi les jugements, ceux qui portent sur des représentations actuelles ou des éléments de représentations directes ; ceux qui portent sur des représentations passées plus ou moins profondément altérées :

et ceux enfin qui expriment des relations entre des idées générales et entre des catégories pures.

Nous soutenons que les premiers réalisent des valeurs qualitatives du rapport de vérité très élevées, comme la simple représentation directe, mais plus élevées encore en raison même de leur complexité supérieure ; nous ajouterons que l'esprit qui porterait le jugement suivant : « le corps A et le corps B s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance », réaliserait une valeur supérieure à celui qui porterait le même jugement sous sa forme grossière : « la sphère A attire le pendule B » ; non pas qu'il y ait différence de nature entre ces deux jugements, mais parce que le premier est plus complexe que le second et exprime plus adéquatement la relation objective ou phénomène d'attraction. Que ma représentation primitive du phénomène vienne à se dégrader et à s'estomper dans les lointains brumeux du passé : la valeur qualitative du rapport de vérité décroît, comme elle décroissait tout à l'heure dans le passage de la représentation simple à l'image simple. C'est exactement le même phénomène qui se reproduit ici, seulement avec un degré de complication de plus.

Passons à un jugement général ; nous allons voir qu'il se comporte vis-à-vis du rapport de vérité tout comme la simple idée générale. Soit le principe de la conservation de l'énergie énoncé ainsi : « L'énergie d'un système matériel qui n'emprunte, ni ne fournit rien au milieu extérieur est invariable ». Supposons que ce principe corresponde dans un esprit donné à n' vérifications expérimentales ; supposons qu'on ait constaté n' fois que la destruction d'une certaine énergie cinétique a été accompagnée d'un dégagement proportionnel de chaleur ; n'' fois que la disparition d'une certaine quantité de chaleur a été accompagnée d'une production de travail correspondante ; n''' qu'à une certaine énergie électrique s'est substituée une certaine énergie cinétique équivalente ; qu'à des énergies lumineuses correspondent diverses formes de l'énergie thermique ou chimique, il en résul-

tera, pour cet état de conscience, une certaine valeur positive correspondante du rapport de vérité, exprimée par la somme $n' + n'' + n''' \ldots + n^x = N$, sur l'infini.

Comme nous l'avons constaté à propos de l'idée générale, outre ces valeurs positives actuellement réalisées, l'état de conscience en question, exprime par sa généralité même une infinité de valeurs idéales prolongeant la courbe de ces valeurs réelles jusqu'à l'infini et appelant leur actualisation intégrale. Dans le jugement général comme dans l'idée générale on peut distinguer un double élément : l'un positif, actuel, consistant en une somme d'observations directes de la relation exprimée, auquel correspondent des valeurs réelles du rapport de vérité ; l'autre virtuel, potentiel, auquel correspondent des valeurs purement idéales de ce même rapport.

Supposons que le contenu réel du jugement général soit nul, qu'il ne corresponde à aucune vérification positive ; il devient dès cet instant, comme cela arrivait à propos de l'idée, forme pure, hypothèse, courbe *a priori* ; il n'exprime plus désormais que des valeurs idéales du rapport de vérité. A partir de ce moment le jugement quelque complexe qu'il soit s'élève au-dessus de la vérité ou plutôt se place en dehors de toute vérité positive.

Lorsque nos jugements croissent en abstraction et généralité, et que, comme l'idée pure, ils deviennent tellement universels qu'ils ne peuvent plus être l'objet d'aucune vérification expérimentale, ou qu'ils ont acquis la propriété d'être vérifiables par toute expérience possible, ce qui est équivalent, ils deviennent indifférents, étrangers à toute vérité. C'est le moment suprême de la pensée pure, affranchie de toute condition objective ; c'est le moment de la liberté absolue de l'esprit, le moment limite où prennent naissance la spéculation, la mathématique pure et la métaphysique. A ce degré de la connaissance, l'esprit ne combinant plus que de pures virtualités ne peut aboutir comme résultat qu'à des virtualités plus complexes, qu'à des hypothèses, qu'à des synthèses problématiques, indéterminées, peut-être à jamais invérifiables. Ici l'esprit

est devenu pleinement libre et autonome : il est créateur de pensée par lui-même, indépendamment de toute condition objective ; il peut poser à son gré de fausses égalités, inventer des rapports arbitraires, brasser des formes vides par essence, amalgamer des idées pures, mêler des concepts indéterminés, en former des plexus inextricables, divaguer, s'exalter ; rien ne peut désormais venir lui prouver l'illégitimité de sa spéculation. C'est alors, quand la pensée a atteint à cet enivrement d'elle même, à cette autonomie absolue, à cette sereine subjectivité, que se réalisent d'elles-mêmes les antinomies insolubles, les synthèses les plus hétérogènes de l'ensemble de l'univers, et que la contradiction universelle couvre la pensée d'un nuage opaque et indissoluble.

Dans ce règne de l'esprit pur tournant sur lui-même, sécrétant une pensée pure et se nourrissant de sa propre substance, nous atteignons aux limites extrêmes où toute vérité s'évanouit, où elle touche à l'erreur, au néant, à la possibilité qui ne se réalisera jamais, qui est peut-être irréalisable.

Dès que l'esprit est parvenu à cet affranchissement absolu du jugement pur, il peut se livrer aux plus audacieuses hypothèses, à toutes sortes de synthèses *a priori*, indéterminées et à jamais indéterminables par l'expérience. Il peut combiner à l'infini ces formes vides, épurées et dégagées de tout contenu représentatif, sans autres lois que celles qui président à la production artistique. Cette pensée pure est franche de toute contrainte extérieure, de toute dépendance, de tout asservissement. Rien ne peut venir lui prouver sa fausseté, ni sa vérité ; élevée au-dessus de toute condition, elle n'a de maître que sa spontanéité naturelle, dont les sources aussi bien que la démarche sont insaisissables dans les ténèbres de l'inconscient. Cette pensée idéale, comme la pensée artistique reçoit sa justification de sa perfection intrinsèque, de sa beauté architecturale, de sa faculté d'émouvoir le cœur et l'intelligence de l'humanité ; elle est aussi étrangère à la vérité, aussi affranchie de cette nécessité supérieure que

à Vénus de Milo ou le Parthénon d'Athènes. Elle est la liberté absolue, l'idéalité pure et inconditionnée ; il ne faut plus chercher en elle la vérité mais seulement la beauté et l'émotion esthétique.

VI

En résumé donc, si nous voulons embrasser dans toute son étendue le concept de vérité, en même temps que concilier tous les points de vue dans une synthèse supérieure, il est nécessaire de distinguer expressément quatre sortes de valeurs possibles du rapport de vérité : 1° des valeurs quantitatives, réalisées à un degré éminent par le système de nos idées, de nos concepts et de nos jugements généraux, dans lesquels se trouve condensée une masse considérable d'expériences et qui, par leur élément de virtualité, emportent toujours l'esprit bien au delà de son expérience positive ; 2° des valeurs qualitatives, réalisées surtout par le système de nos représentations directes, et décroissant régulièrement à mesure que l'on s'éloigne des états de conscience représentatifs pour s'élever vers des états purement intellectuels ou idées pures ; 3° des valeurs réelles (soit quantitatives soit qualitatives), caractérisées par ce fait, qu'elles correspondent à un système d'expériences positives, d'observations ou de représentations directes ; 4° enfin, des valeurs idéales (soit qualitatives soit quantitatives), exprimées, annoncées et postulées par le système de nos idées pures et aussi par cet élément d'indétermination toujours inhérent à chacun de nos états de conscience.

Si nous ajoutons à cela que ces quatre espèces de valeurs peuvent être considérées, soit à propos de chacun de nos états de conscience particuliers, soit à propos de la somme des états d'un sujet, soit à propos de la somme des états de la conscience collective, et que la loi de progression et de combinaison de ces valeurs est essentiellement la même à ces divers points de vue ; nous sommes

désormais capables d'évaluer rigoureusement et avec toutes les approximations voulues, la proportion de vérité inhérente à chacun de nos états de conscience, quelle que soit la complication de la synthèse mentale considérée ; nous sommes en mesure d'évaluer la proportion de vérité de leur totalité et par conséquent aussi de la totalité même des états de la conscience collective. Nous devons donc posséder un critérium universel de la pensée humaine, dont l'application sera aussi adéquate que possible à la variété et à la diversité des cas particuliers.

Jusqu'ici nous avons considéré séparément les valeurs quantitatives, les valeurs qualitatives, les valeurs réelles, les valeurs idéales du rapport de vérité, comme si chacune de ces catégories de valeurs se réalisait à part et jouissait d'une véritable autonomie. Il ne faudrait pas se laisser abuser par ce procédé analytique que nous avons dû employer pour la commodité de l'exposition, mais qui, nous n'avons aucune répugnance à l'avouer, n'exprime pas tout à fait la réalité concrète. Bien loin de se développer séparément, les valeurs quantitatives et les valeurs qualitatives du rapport de vérité se développent toujours simultanément, se pénètrent, s'influencent, s'amalgament, se combinent dans les proportions les plus diverses et les plus déconcertantes pour l'analyse psychologique. Ce sont tantôt les valeurs quantitatives qui dominent dans une conscience et tantôt les valeurs qualitatives dans une autre ; ce sont tantôt les premières qui croissent, tandis que décroissent les secondes, ou réciproquement ; mais toujours elles interfèrent, se croisent, se mêlent, se combinent pour produire une résultante totale, spécifique de la valeur qui a la prédominance.

Mais, s'il en est ainsi, si ces deux catégories de valeurs se trouvent simultanément en chaque état de conscience, et par conséquent dans une somme quelconque d'états de conscience, ne pourrait-on pas découvrir un rapport général entre ces deux séries de valeurs, entre ces deux ordres de progressions ? Se développent-elles sans loi, et

sans exercer d'influence réciproque et régulière l'une sur l'autre ? La progression des valeurs quantitatives du rapport de vérité n'entraîne-t-elle aucune complication, aucune variation concomitante dans les valeurs qualitatives de ce même rapport ? En d'autres termes, ces valeurs se développent-elles parallèlement, et dans le même sens, c'est-à-dire, les premières croissant lorsque les secondes elles-mêmes croissent, et celles-ci à leur tour décroissant dans le même ordre et avec la même vitesse que les premières ? Telle est la question qui se pose à la fin de cette analyse, et dont la solution va nous permettre la coordination de ces deux ordres de valeurs qui, jusqu'ici, nous ont paru se développer isolément et dans une pleine autonomie.

Nous ne saurions nous priver de l'autorité de Spencer, qui a résolu la question par anticipation, en termes si précis et tellement appropriés, qu'ils suscitent dans notre esprit une sorte de réminiscence vraiment hallucinatoire : « Une grande partie de nos conceptions, dit-il, y compris les plus générales sont de l'ordre des conceptions symboliques. Les grandes étendues, les grandes durées, les grands nombres, ne sont ni les uns ni les autres conçus effectivement, mais d'une façon plus ou moins symbolique. Il en est ainsi de toutes les classes d'objets auxquelles nous rapportons tous les faits qui nous entourent. Quand on parle d'un certain homme, on s'en fait une idée assez complète. Si l'on parle de la famille à laquelle il appartient, il est probable qu'on ne s'en représentera qu'une partie... ; si nous supposons que le sujet dont on parle est Anglais, l'état de conscience qui lui correspond est une représentation encore plus incomplète de la réalité. La ressemblance de la pensée à la chose est encore plus lointaine s'il est question d'Européens ou d'Hommes. Et quand nous arrivons à des propositions concernant les mammifères ou l'embranchement entier des vertébrés, ou les animaux en général, ou tous les êtres organisés, la dissemblance de nos conceptions et des objets nommés devient extrême. Dans toute cette série de

cas nous voyons que, à mesure que le nombre des objets groupés ensemble par la pensée augmente, le concept formé par un petit nombre d'exemplaires types combinés avec la notion de la multiplicité tend de plus en plus à devenir un pur symbole. A mesure que les objets conçus deviennent plus étendus et plus complexes, certains attributs dont nous avions eu d'abord l'idée, s'effacent de la conscience avant que le reste ait été représenté et la conception reste incomplète. Quant la grandeur, la complexité ou la dissémination des objets conçus devient très grande, on ne peut penser à la fois qu'à une petite partie de leurs attributs et la conception est alors si imparfaite qu'elle n'est plus qu'un symbole (1) ».

Nous ne croyons pas qu'il soit besoin d'un grand effort d'analyse ni d'une profonde réflexion pour dégager de ces paroles la loi de variation des valeurs quantitatives et des valeurs qualitatives du rapport de vérité. Herbert Spencer affirme que nos conceptions, à mesure qu'elles croissent en étendue, en complexité et en généralité, se désintègrent, s'atrophient, se résolvent de plus en plus en un mince résidu idéal purement symbolique de l'objet en question : elles décroissent donc qualitativement. A des valeurs quantitatives très élevées correspondent donc des valeurs qualitatives très faibles ; et réciproquement, à des valeurs qualitatives très élevées doivent correspondre des valeurs quantitatives relativement faibles.

Si l'idée abstraite en devenant de plus en plus générale perd de ses qualités et de sa richesse ; si elle devient une végétation de plus en plus émondée, un squelette, par contre elle acquiert du même coup une virtualité indéfinie : et par cette acquisition quantitative elle compense dans une certaine mesure ses pertes qualitatives. L'idée n'exprime plus la réalité dans la complexité de ses propriétés et de ses attributs concrets comme la représentation directe : mais en devenant principe de classification de toute réalité, forme où viennent se condenser toutes représen-

(1) Herbert Spencer. — *Premiers principes,* ch. II, § 9.

tations, elle exprime symboliquement à la conscience l'infinité des possibilités qui constituent l'objet et, à ce titre, réalise et possède toujours une haute valeur quantitative. Par son élément de virtualité, l'idée exprime cette infinité de l'objet toute prête à la remplir et à la féconder, et permet de pressentir l'objet quant à sa quantité ; mais, tandis qu'elle a une valeur quantitative relativement élevée, sa valeur qualitative est toujours très faible.

Au contraire, la représentation directe qui est le moment conscient le plus immédiat de l'objet, réalise une haute valeur qualitative du rapport de vérité ; mais, par contre, une faible valeur quantitative, car elle n'exprime jamais qu'une portion circonscrite de l'objet ; elle est seule de son espèce et n'a aucune forme de généralité ni d'universalité.

Nous sommes donc amenés à la conclusion suivante : parallèlement au mouvement de croissance des valeurs qualitatives du rapport de vérité doit s'opérer un mouvement en sens inverse de ses valeurs quantitatives ; et réciproquement, au mouvement de croissance des valeurs quantitatives de ce même rapport correspond un mouvement de décroissance de ses valeurs qualitatives. Ce résultat se déduit immédiatement du rythme des valeurs quantitatives et des valeurs qualitatives de nos états de conscience : nous savons que, parallèlement au mouvement de croissance des valeurs quantitatives de nos états de conscience, s'accomplit un mouvement de décroissance de ses valeurs qualitatives et réciproquement. S'il est vrai qu'un rapport suive le rythme de ses termes, le rapport de vérité devra lui-même présenter une telle correspondance de valeurs quantitatives et de valeurs qualitatives.

La loi où viennent se condenser toutes les analyses précédentes, le principe général qui exprimerait dans une formule à la fois concrète et synthétique le résultat définitif de notre dialectique peut donc s'énoncer de la façon suivante : « Les valeurs quantitatives du rapport de vérité sont, en général, en raison inverse de ses valeurs qualitatives : à des valeurs quantitatives croissantes corres-

pondent des valeurs qualitatives décroissantes et réciproquement ». On pourrait encore dire que les valeurs qualitatives du rapport de vérité sont en raison inverse du processus qui va de la représentation directe à la catégorie pure ; tandis que les valeurs quantitatives de ce même rapport sont, en général, en raison directe de ce processus. Mais à quoi bon moduler des variantes sur cette loi fondamentale dont il est facile de comprendre la signification, et qui ne se donne d'ailleurs que comme une approximation aussi rigoureuse que possible de la réalité complexe, non comme une règle sans exception ; car nous concevons très bien qu'il puisse exister une conscience assez ample pour que ces deux ordres de valeurs ne se contrarient pas sensiblement et au contraire se développent simultanément. Une telle conscience cependant serait l'exception, et le phénomène en général suit avec assez de régularité la loi que nous venons d'énoncer pour qu'on puisse en conserver la formule et la généralité scientifique.

Faut-il faire remarquer enfin que la loi qui régit le rapport des valeurs qualitatives et des valeurs quantitatives, régit aussi le rapport des valeurs idéales et des valeurs réelles ? N'en sommes-nous pas dispensé par l'évidence même du fait, qu'à mesure que décroît l'élément d'indétermination de l'idée, son élément représentatif croît dans la même proportion et réciproquement ? Et n'est-ce pas une preuve surabondante qu'il doit en être exactement de même des valeurs idéales et des valeurs réelles du rapport de vérité, qu'elles doivent varier en raison inverse les unes des autres. Ici même nous pouvons dire que la règle est absolue et qu'elle se vérifie toujours avec une rigueur toute mathématique.

Ainsi se trouvent opérées la synthèse et l'unification d'une infinité de points de vue qui jusqu'ici étaient apparus essentiellement hétérogènes et profondément divergents. Ils ont raison ceux qui placent la vérité dans la représentation immédiate, dans la sensation ; mais ils ne voient qu'un quart de la réalité. Ils pensent juste aussi ceux qui

voient la vérité dans l'idée générale, dans les jugements très amples, universels et à grande portée ; mais leur point de vue est également limité, étroit, borné à une portion des choses, à une sphère des existences ; ils n'aperçoivent que les valeurs quantitatives du rapport de vérité, non ses valeurs qualitatives pourtant aussi légitimes, aussi fécondes. Sont trop exclusifs et quelque peu aveugles aussi les positivistes qui ne veulent admettre que les valeurs réelles de nos états de conscience ; au delà s'étend une mer agitée et insondable de valeurs idéales, où se débattent les savants spéculatifs, les mathématiciens et les philosophes et qui font en même temps que la gloire, le tourment de l'esprit humain.

CHAPITRE XI

LES VALEURS IDÉALES DU RAPPORT DE VÉRITÉ ET LA VÉRITÉ ABSOLUE

SOMMAIRE. — I. Des valeurs idéales du rapport de vérité.— II. Valeurs idéales quantitatives. — III. Valeurs idéales qualitatives du rapport de vérité. — IV. La vérité absolue. — Conclusion.

I

Nous avons vu, en analysant les valeurs quantitatives du rapport de vérité, qu'il arrivait un moment de leur progression où ces valeurs cessaient d'être réalisables par aucune conscience humaine ni même par la conscience collective. Nous avons vu, d'autre part, qu'à aucun des degrés de la connaissance l'esprit du sujet ne parvient à s'identifier avec l'objet, et que dans la représentation même, qui cependant est le moment le plus immédiat de l'objet, un profond intervalle sépare encore l'état de conscience de la possibilité indéfinie d'où il émane ; nous sommes autorisés à penser qu'au delà des valeurs qualitatives du rapport de vérité qui sont actuellement réalisées ou du moins réalisables, il doit exister comme cela se produit pour les valeurs quantitatives du rapport de vérité, une foule d'autres valeurs qualitatives possibles, concevables à titre d'idéal, comme nous concevons, par exemple, une morale idéale dans une société idéale.

De telle sorte qu'il y aurait pour les valeurs qualita-

tives du rapport de vérité aussi bien que pour ses valeurs quantitatives un moment de leur progression où elles changeraient de sens, et de réelles, d'actuelles, de réalisables deviendraient simplement idéales. La courbe des valeurs quantitatives et qualitatives réelles du rapport de vérité se prolongerait ainsi par une ligne idéale, dont la limite serait transportée à l'infini : outre les valeurs réelles et objectivement réalisables, le rapport de vérité présenterait encore une série de valeurs idéales de plus en plus élevées et dont la progression aboutirait à l'absolu.

Remarquons que ce passage à la limite, que cette transition du réel au possible et à l'idéal, que ce changement de point de vue est extrêmement fréquent en mathématiques ainsi qu'en philosophie ; qu'il est éminemment scientifique et qu'il s'impose toutes les fois que l'on doit analyser une quantité continue qui croît indéfiniment. Un carré, un hexagone, un décagone sont objectivement réalisables : ce sont des valeurs réelles d'une certaine quantité variable, auxquelles le géomètre pourrait se tenir à la rigueur ; mais, l'esprit de spéculation ne pourrait se satisfaire de ce brusque arrêt à un moment d'une progression essentiellement indéfinie ; c'est pourquoi il passe résolument les frontières du réel et, s'engageant dans l'idéal, conçoit des polygones d'un nombre indéfini de côtés et dont la série aboutit à une limite infranchissable, la circonférence. De même le moraliste, après avoir conçu une suite de valeurs réelles de la conduite humaine, franchissant le réel, s'engage dans l'idéal, et prolonge celles-ci par une nouvelle série de valeurs morales théoriques, objectivement irréalisables, simplement conçues comme possibles et constituant un pur idéal platonique.

Comme le mathématicien, comme le moraliste, nous pouvons, et nous devons même afin d'être complet, concevoir au delà de la courbe réelle des valeurs quantitatives et qualitatives du rapport de vérité une ligne idéale, symbolique d'une série de valeurs qualitatives et de valeurs quantitatives logiquement possibles, dont la progression aboutit et va se perdre dans l'Absolu. Une étude

de ces nouvelles valeurs, c'est-à-dire de la vérité en tant qu'idéale, s'impose donc à nous, si nous ne voulons point faillir à notre tâche mais accomplir la détermination intégrale du concept de vérité. Il est parfaitement entendu d'ailleurs, que nous n'espérons pas atteindre la vérité absolue, ni même réaliser les valeurs idéales du rapport de vérité ; mais simplement les poser devant l'esprit humain comme des idéaux et des centres d'attraction pour toute intelligence éprise d'Absolu. Nous savons trop combien est périlleuse la position de ces penseurs audacieux qui, par un effort généreux mais téméraire, ont voulu comme Icare approcher du soleil de vérité, transportés sur de fragiles ailes de cire. Notre but est plus modeste ; nous n'avons pas l'intention de dépasser les limites du concevable, mais seulement d'exposer tout le concevable ; ce qui est toujours possible avec une certaine faculté logique. Nous voulons déterminer intégralement toutes les valeurs du rapport de vérité ; pour cela nous sommes entraînés à envisager ses valeurs idéales, après avoir considéré ses valeurs réelles ; possédant la courbe de celles-ci, nous voulons tenter en la prolongeant par une ligne idéale de même sens et de même nature, de déterminer la courbe des valeurs idéales du rapport de vérité et de présager par un acte d'intellection suprême leur aboutissement et leur convergence dans l'absolu.

II

Nous avons très peu de choses à dire des valeurs quantitatives idéales du rapport de vérité, après l'étude que nous avons faite de cette catégorie de valeurs dans un des précédents chapitres. Qu'il nous suffise de rappeler les points spéciaux qui nous intéressent plus particulièrement ici. Nous savons qu'il arrive un moment où s'arrête l'expérience du sujet, et qu'elle a une limite à la fois dans le temps, dans l'espace, en spécialité, en complexité et en généralité. Nous en concluons qu'il arrive un moment où

s'arrêtent également les valeurs quantitatives réelles du rapport de vérité. On exprime généralement ce fait en disant que la vérité humaine est relative quant à la quantité, qu'elle ne porte pas sur toutes les existences et qu'en dehors d'elle subsistent des réalités réfractaires à l'esprit. Mais il est possible, et nous y sommes même invités par la virtualité intérieure à nos états de conscience, de supprimer mentalement cette relativité quantitative, et d'étendre au delà les limites réelles l'expérience actuelle. Il est entendu que cette suppression est purement théorique et qu'elle est en réalité impossible; mais cette possibilité théorique est suffisante pour concevoir à titre d'idéal des valeurs quantitatives de plus en plus élevées du rapport de vérité. Au delà de ses valeurs réelles, il est permis de concevoir de nouvelles valeurs quantitatives idéales du rapport de vérité. De plus, il y a une progression de ces valeurs idéales analogue à la progression des valeurs réelles ; au delà de la valeur quantitative actuellement conçue, il est possible d'imaginer une valeur supérieure, au delà de celle-ci une autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

En supprimant ainsi successivement toutes les limitations de l'expérience du sujet, en élevant progressivement notre idéal quantitatif de vérité, nous aboutissons à un Idéal définitif au delà duquel la pensée ne peut plus aller. Il arrive un moment où la représentation du sujet devient numériquement égale à la possibilité indéfinie de l'objet : où la nature est tout entière sortie de son objectivité et de son extériorité pour passer dans le domaine de la représentation : où il ne subsiste plus pour le sujet pensant, ni inconnu provisoire, ni inconnaissable ; où le sujet est quantitativement équivalent à l'objet ; où l'antécédent du rapport de vérité est identique numériquement au conséquent ; où le rapport de vérité, en un mot, atteint sa plus haute valeur numérique c'est-à-dire l'unité.

Comme on le voit, ce sommet est un idéal d'universelle intelligibilité, rêvé par tous les intellectualistes, poursuivi

par la science, et posé même par la plupart des idéalistes comme un fait accompli, comme une valeur actuellement réalisable par la science philosophique, et actuellement réalisée dans l'entendement divin. Cette valeur limite suppose que l'indéfinie possibilité de l'objet aurait été amenée à la réalité de la représentation consciente ; que les qualités provisoirement inconnues de la matière seraient devenues intégralement perçues, grâce à une spécialisation et à un nouveau développement de nos sens ; que toute la virtualité de nos états de conscience serait actualisée ; que tous nos concepts problématiques, simplement symboliques aujourd'hui d'une réalité encore à peine soupçonnée, auraient reçu un contenu positif et représentatif ; qu'enfin l'envahissement de l'esprit serait devenu universel et que celui-ci pénétrerait jusque dans les moindres interstices de la nature, comme le fluide électrique pénètre les moindres atomes de la matière.

Il est presque inutile de faire remarquer que cette valeur idéale du rapport de vérité implique l'évanouissement du moi relatif que nous sommes, et son absorption dans le Moi universel qui est supérieur au moi collectif.

III

Cependant toutes ces conditions réalisées, une condition suprême manquerait encore pour atteindre la vérité absolue, ou plutôt ce que nous pouvons concevoir comme tel. L'extension infinie de l'expérience, quoique indispensable pour atteindre la vérité absolue, n'est point suffisante pour réaliser cette valeur idéale du rapport de vérité au delà de laquelle il est impossible de rien imaginer. Toutes les possibilités de l'objet fussent-elles actuellement réalisées dans une conscience à l'état de représentations directes, le sujet eut-il la vision immédiate du temps et de l'espace dans leurs infinies profondeurs, avec la multitude des objets qui les remplissent ; un dernier pas lui resterait encore à faire pour toucher à la vérité qualitati-

vement absolue : ce bond dans l'objectivité pure, rêvé par tous les métaphysiciens et tous les mystiques comme la suprême valeur à laquelle puisse aspirer l'intelligence humaine.

L'idéal de la vérité, ce n'est point seulement pour l'esprit de voir s'actualiser en lui sous forme de représentation directe l'indéfinie possibilité de l'objet, mais aussi et surtout, de connaître cette possibilité dans sa réalité substantielle et objective, de s'incorporer en elle en un mot. Or, cet idéal ne peut être atteint par l'intermédiaire de la représentation, puisque celle-ci n'est qu'un moment différencié de l'évolution de l'objet ; elle en est le moment conscient le plus immédiat, il est vrai, mais néanmoins intégré et à la fois désintégré par rapport à l'objet. La représentation, même à la supposer actuelle et coextensive à l'indéfinie possibilité de l'objet, n'est donc pas identique à cet objet ; elle en est le moment conscient le plus adéquat, le plus riche, mais non cet objet pur dans son extériorité et dans son essence propres. Conserver la représentation en face de l'objet c'est maintenir nécessairement la dualité, la distinction et l'hétérogénéité des termes du rapport de vérité ; c'est rendre impossible la réductibilité du rapport à l'unité, c'est-à-dire à l'absolu ; c'est nous maintenir, en un mot, dans la relativité et nous rendre incapables de nous élever à la notion d'une vérité absolue, pour laquelle les termes du rapport de vérité se réduiraient à l'unité et à une identité parfaite.

Il est donc nécessaire, si nous voulons comprendre la vérité absolue, de substituer à la connaissance représentative un autre mode du sujet qui nous rapproche progressivement de l'objectivité pure, et nous permette finalement d'atteindre sa substance propre, de la pénétrer, de nous incorporer et de nous confondre en elle.

Quel mode du sujet va nous permettre cette transsubstantiation en objet ? Une telle substitution est-elle possible et ne constitue-t-elle pas un problème insoluble, analogue à celui de la transmutation des métaux que se proposaient les alchimistes du moyen-âge ? Non, parce que nous

sommes objets en même temps que sujets et qu'il est possible de nous anéantir, partiellement du moins, en tant que sujets conscients. Il est possible d'amoindrir, d'atténuer en nous l'élément de subjectivité qui nous constitue en tant qu'êtres spirituels, et de donner une plus grande acuité, une plus grande extension à l'élément objectif. Nous sommes, en effet, pour nous-mêmes et pour les autres de véritables objets, de véritables possibilités de représentation tout à fait identiques à celles qui constituent les objets inertes de la nature. Outre les éléments représentatifs que nous nous donnons à nous-mêmes et que nous tirons de notre propre substance, il se trouve contigue à eux, une masse d'éléments virtuels qui constituent une réelle objectivité, et qui pourrait nous révéler, non plus symboliquement comme l'idée, mais adéquatement la nature intrinsèque de l'objet lui-même, si nous parvenions à nous incorporer à elle et à la vivre.

Remarquons d'ailleurs que nous ne poursuivons ici comme précédemment qu'une valeur idéale du rapport de vérité, que nous n'avons nullement la prétention d'atteindre ni de réaliser. Nous sommes seulement tenus de l'exposer, comme le mathématicien expose les limites idéales de ses figures, de ses nombres, de ses progressions.

Observons d'abord un phénomène extrêmement remarquable. Il nous préparera à accueillir avec moins de défiance une conclusion qui, au premier abord, pourrait paraître déconcertante et paradoxale. La pensée philosophique, consciemment ou inconsciemment, a toujours recherché la plus haute valeur qualitative du rapport de vérité, c'est-à-dire l'adéquation du sujet et de l'objet, dans des concepts sans contenu représentatif, dans l'idéalité pure, dans une sorte de vide ou de néant idéal qui a revêtu diverses nuances avec les divers philosophes, mais qui conserve toujours le même caractère fondamental.

Prenez l'Absolu de Schelling, l'Un des Alexandrins, la notion d'être, le Moi transcendantal de Fichte, le concept de Volonté ou d'Inconscient, et même le Moi profond de M. Bergson, par lesquels se réalise, prétendent ces philo-

sophes, l'unité du sujet et de l'objet, de la réalité et de la pensée : vous constaterez que toutes ces notions sont caractérisées par ce fait, qu'elles sont toutes intraduisibles en termes représentatifs, et à plus forte raison inexprimables pour la conscience claire. Toutes correspondent à ces états virtuels que nous avons appelés idées pures, idées transcendantales. Elles ne sont vérifiables par aucune expérience : elles sont au-dessus ou en dehors de toute expérience, et ne peuvent recevoir aucun des attributs positifs sous lesquels se revèlent les objets dans la représentation.

L'Absolu n'est-il pas par essence, comme l'a montré Hamilton, supérieur à la conscience et contradictoire de la conscience même. Penser l'Absolu comme nous penserions les phénomènes, c'est le détruire, le conditionner, le rendre relatif : on ne peut donc l'atteindre qu'à la condition de le saisir par un autre procédé que celui de la conscience, par une sorte d'intuition intellectuelle, comme dit Schelling, au tout autre état extatique du sujet.

Cette nécessité d'éteindre en soi tout état de conscience représentatif pour réaliser la transsubstantiation du sujet en objet est encore bien plus nettement affirmée par la philosophie de Schopenhauer et de Hartmann.

Le premier, après avoir montré la relativité du monde en tant que représentation, s'efforce d'atteindre le monde réel, l'objet en soi, dans son extériorité intrinsèque. Or, où va-t-il le chercher ? Précisément dans ce qui est au delà de l'intelligence, et en dehors de la représentation : dans la Volonté pure. Il a bien soin de nous avertir que cette Volonté ne désigne aucun de nos actes volontaires conscients, ni celle qui est accompagnée de connaissance, et se détermine par des motifs ; celle-là n'est que le phénomène le plus apparent du vouloir, son émanation consciente, non le vouloir lui-même qui est intraduisible en termes représentatifs. Et il ajoute, marquant bien ainsi la nécessité de dépouiller cette notion de tout élément représentatif pour atteindre par son intermédiaire l'état d'unité et d'adéquation du sujet et de l'objet, que « la Volonté

n'est qu'un Concept de l'essence inaccessible des choses, quoique le concept le plus immédiat ». Ainsi, il ne faut pas se laisser abuser par l'aspect du terme Volonté : pour Schopenhauer, il ne désigne rien de représentable, mais bien un mode extatique du sujet, où s'opère la synthèse du sujet et de l'objet en dehors de tout élément représentatif ; c'est un état de vide inconscient analogue à celui qui est nécessaire pour la compréhension de la notion d'absolu. Et cela devient tout à fait évident, si l'on remarque que cette volonté en soi est différente de son phénomène conscient, indépendante de toutes les formes phénoménales dans lesquelles elle pénètre pour se manifester, c'est-à-dire indépendante du concevable même. Elle est en dehors du domaine du principe de raison et d'individuation, indépendante de la pluralité, du temps et de l'espace, c'est-à-dire de tout ce par quoi les choses sont données à la conscience du sujet. Elle exige donc le sacrifice et la négation même de la conscience pour être assimilée et vécue, c'est-à-dire le sacrifice du sujet lui-même et sa résorption dans l'objectivité pure.

Hartmann pousse à l'extrême la doctrine de Schopenhauer; affirmant franchement ce que d'autres avaient plus ou moins dissimulé, il place la plus haute valeur qualitative du rapport de vérité dans l'Inconscient, c'est-à-dire dans la négation brutale de toute conscience, dans la suppression radicale de tout élément représentatif et des conditions mêmes de la représentation. Si vous voulez atteindre à l'unité du sujet et de l'objet, à la valeur limite du rapport de vérité, allez jusqu'à l'Inconscient, c'est-à-dire jusqu'à l'objectivité pure, jusqu'à cette réalité extra-consciente par essence, toujours immanente à ses manifestations subjectives mais dont la nature ne peut être soupçonnée du sujet que par le suicide de sa conscience et de ses états représentatifs. Comme la Volonté, et plus encore que la Volonté, l'Inconscient est soustrait à toutes les formes, à toutes les catégories possibles de la conscience, espace, temps, causalité etc. ; elle l'est par définition, étant l'antithèse même de la conscience et du sujet conscient.

Remarquons de plus que les actes de l'Inconscient (ainsi que ceux de la Volonté d'ailleurs), qui paraissent individuels, ne sont au fond que les manifestations d'un Inconscient identique dans tous les êtres. Mais, pour que cet Inconscient puisse se conserver identique en tous les êtres, il faut qu'il ne soit expressément aucun d'eux, qu'il ne puisse recevoir aucune de leurs qualifications, de leurs attributs, de leurs vicissitudes (1) ; il faut, en un mot, qu'il ne soit rien de pensable positivement, rien de représentable : il faut qu'il soit un pur néant, comme l'a compris Oken, un zéro absolu, la limite inférieure de la désintégration et de la désassimilation des états représentatifs du sujet.

Supprimons tout élément représentatif dans notre conscience, fermons nos sens à l'extérieur, éteignons dans notre esprit toute lueur sensible, tout état représentatif à quelque degré qu'il le soit : renonçons par un acte de suprême abnégation au monde en tant que représentation, pour ne conserver que la virtualité irréalisée de nos états de conscience. Maintenant rentrons en nous mêmes ; nous trouvons dans l'objet inerte que nous sommes devenus, la réalité substantielle des choses dans sa pure objectivité. Que l'on n'aille pas se plaindre de ne rien voir dans cet état cataleptique du sujet : la moindre clarté, la moindre impression visuelle détruirait cet état délicat de communion du sujet et de l'objet ; que l'on n'aille pas s'indigner de ne rien entendre, de ne rien sentir : le moindre choc, le moindre tintement dans la conscience, la moindre saveur, un effleurement de libellule, rappellerait le sujet de ce sommeil léthargique où il est en communication directe avec la possibilité pure. Sans doute cette possession de l'objectivité n'est pas une connaissance au sens que nous

(1) HARTMANN. — *Métaph. de l'Inconsc.* VIII. « L'Inconscient est étranger à l'étendue... l'Inconscient n'est donc ni grand, ni petit, ni en un lieu, ni dans un autre ; ni fini, ni infini ; ni présent sous une forme, ni en un point ; ni quelque part, ni nulle part. L'Inconscient est étranger par lui-même aux différences locales... etc.

donnons à ce mot, et ne saurait être traduite à la conscience en termes représentatifs comme ont tenté de le faire la plupart des mystiques et surtout des idéalistes : mais elle n'en est pas moins réelle et profonde.

Le moi dans cet état d'absolue ignorance, de vide mental, est objectivité pure et saisit, ou plutôt vit, dans son essence même la nature intrinsèque de l'objet. Ce renoncement à toute connaissance est assurément très difficile à réaliser, parce qu'on semble ainsi faire abnégation de tous les êtres et de son être, de son activité propre : il semble que nous tombions ainsi dans le néant absolu d'où nous ne pourrons plus émerger. Il n'en est pas ainsi cependant : nous devenons seulement possibilité pure qui peut revenir à la réalité, qui peut s'actualiser, qui n'est pas indéfiniment éteinte. Cette extinction de toute manifestation représentative, de toute subjectivité, de toute pensée est une véritable transsubstantiation de la personne humaine en objet pur, en possibilité pure, en réalité objective. Cet admirable état d'unité de l'esprit et de l'objet se rencontre aussitôt que le sujet est purgé de tout élément représentatif et subjectif ; l'esprit, il est vrai, ne peut opérer son adéquation à l'objet que par son propre sacrifice : mais ce sacrifice ne constitue pas un retour au néant, mais bien plutôt au principe inépuisable d'où toutes choses émanent.

C'est un état amorphe, il est vrai, une sorte de vie spontanée inconsciente, une existence végétative ou même minérale, mais un état où nous ressentons la possibilité pure, ou nous la vivons dans sa réalité mystérieuse. Ce moment suprême de l'évolution du sujet, c'est le règne de l'indifférence et de l'indétermination du chaos. Ici l'emploi des catégories n'a plus de sens ni d'application : on ne peut éclaircir cet état mystique par les artifices de causalité, de temps, d'espace, de nombre : il est au-dessus de toute expression comme l'Un des Alexandrins, et en dehors des formes de l'entendement et de la raison. C'est le domaine des possibilités pures, c'est la limite suprême où aboutit un jour toute existence actuellement phénoménale, c'est le précipice où tombe toute conscience à mesure

que s'évanouissent ses éléments représentatifs et que se condensent les éléments virtuels de ses anciens états.

Faut-il le dire? Le moment de la vérité absolue, le moment limite des valeurs qualitatives du rapport de vérité, l'instant suprême de l'adéquation du sujet et de l'objet, c'est cet état de pénombre indistincte et indéfinissable : c'est cet « ensommeillement » progressif, cet ensevelissement languide du moi dans l'inertie de la matière qui annonce la mort intellectuelle du sujet. Interrogez le sens commun : il vous répondra que c'est bien là l'état définitif qu'il considère comme le passage du sujet à l'objet et le moment de la synthèse de ces deux réalités en une seule. Interrogez les mystiques panthéistes : ils vous diront qu'ils sont ceux dont l'aspiration continue va à la délivrance définitive de la dépouille mortelle qui les empêche de voir la vérité absolue face à face ; et ceux aussi dont toute la vie est consacrée à l'immolation des états de conscience violents et trop définis, à la contemplation inactive et stérile et à la jouissance atone et anticipée de cet état d'absolue adéquation de leur moi à la substance de l'univers.

Ainsi la valeur qualitative suprême du rapport de vérité n'est concevable que par la production en nous d'un état extatique et tout mystique, où le sujet que nous sommes devient l'objet que nous sommes aussi, et où s'opère leur intime fusion et leur identification. Elle implique la réduction de l'esprit à une absolue simplicité, à une unité pure, n'enfermant aucune multiplicité, et son absorption dans cet état d'absolue neutralité, identique au néant. Quant à la série de nos idées pures, elle ne sert qu'à nous amener peu à peu, à mesure qu'elles deviennent de plus en plus vides de tout contenu représentatif, à ce point limite d'où est possible le bond définitif de la pensée dans l'absolue objectivité, qui est aussi l'absolue vérité.

Peut-être le lecteur va-t-il se révolter et se scandaliser de l'aboutissement de notre dialectique ; peut-être va-t-il crier à la surprise, car il ne s'attendait pas à voir surgir d'une étude positive du concept de vérité une conséquence aussi

métaphysique. Comment, dira-t-il, supprimer la connaissance pour mieux connaître, n'est-ce pas là de la pure divagation métaphysique ? N'est-ce pas une entreprise aussi insensée que vaine, de vouloir rendre plus intime qu'elle n'est dans la connaissance, la pénétration du sujet et de l'objet ? La voie qui doit être suivie pour aboutir à ce résultat, et que l'histoire nous montre avoir été suivie en fait, ne peut être que l'annihilation de la conscience, que l'absorption du sujet dans l'absolu. Mais le but, une fois atteint, et la conscience supprimée, il ne reste plus rien de l'individu : le moi n'est plus là pour jouir de son anéantissement. De sorte que, de toute façon, le but n'est jamais réalisé complètement, malgré le témoignage des mystiques, et ce nirvâna ne peut être qu'une vaine et ténébreuse crevasse métaphysique où se perd et s'engloutit la pensée lorsqu'elle essaye de se surpasser.

Que le lecteur qui nous présenterait une telle objection se rassure : nous sommes tout à fait de son avis et notre stupeur n'est pas moins grande que la sienne devant cette conclusion. Seulement il suffit de s'entendre et de comprendre la portée et la signification que nous donnons à cette conclusion. Tout étonnement doit cesser si l'on veut bien considérer que nous exprimons seulement une valeur limite du rapport de vérité : que cette valeur limite nous la tenons pour essentiellement idéale conjecturale, hypothétique, problématique, quoiqu'elle soit nécessaire en tant que limite d'une série progressive de valeurs, et quoique rêvée, désirée, attendue par une foule d'idéalistes et de mystiques.

Tout en traitant de cet idéal mystique de vérité nous demeurons en plein positivisme cependant, car nous en traitons à titre d'idéal seulement, comme le mathématicien traite des grandeurs infinies. Remarquons qu'il arrive des surprises et des aventures toutes pareilles au mathématicien qui suit une progression continue de valeurs ; il survient toujours un moment illimité où sa conception se trouble, s'obscurcit et finit par s'abîmer dans le néant de l'infini et de l'absolu.

Or, nous suivons aussi une série de valeurs psychologiques; qu'y a-t-il d'étonnant dès lors à ce que nous aboutissions aussi à une valeur limite incompréhensible, où se perde l'intelligence et où vienne s'évanouir la conscience du sujet pensant ? Nous voulons montrer seulement comment cet idéal est l'aboutissement fatal d'une progression de valeurs : comment il ne peut être éloigné de notre esprit ; comment il constitue en quelque sorte une vision hallucinatoire : mais sans l'aimer toutefois, sans le désirer, sans en faire l'objet d'un culte idolâtre, comme cela est arrivé à des natures trop ardentes, trop altérées d'idéal, trop attirées surtout par le mystère des valeurs-limites. Nous ne devons pas être plus émus devant cette limite que le savant devant l'infini mathématique : le fait est que toute pensée synthétique, c'est-à-dire, capable d'embrasser les ensembles, y aboutit fatalement, que la marche vers elle est irrésistible, qu'elle exerce une violente attraction sur l'esprit humain ; mais, qui veut demeurer dans la positivité, ne peut *a priori* s'embraser d'amour pour cette limite. Son interprétation métaphysique doit être laissée à la spontanéité des mystiques, des idéalistes et des poètes, et ne saurait être envisagée dans une étude de la notion de vérité qui tient essentiellement à se maintenir en pleine positivité ; mais on ne saurait non plus la négliger ou la récuser, sans accomplir une véritable mutilation de l'intelligence humaine, et surtout sans laisser dans une certaine indétermination le concept de vérité, qui l'implique avec la même nécessité qu'il implique l'ensemble de ses autres valeurs.

IV

En résumé, une série de valeurs quantitatives idéales aboutissant à une valeur quantitative limite ; et une série de valeurs qualitatives idéales aboutissant à une valeur qualitative limite, tel est le résultat de notre dialectique sur la notion de vérité. Il semble au premier abord que

nous aboutissions ainsi à un double idéal de vérité absolue : l'un intellectualiste et scientifique serait un idéal d'universelle intelligibilité, d'universelle représentation du monde dans ses infiniment petits et ses infiniment grands, ainsi que la multitude des divers rapports entre les éléments. L'autre tout panthéistique et mystique, serait un idéal de transsubstantiation du moi en non moi, dont la réalisation progressive correspondrait aux divers degrés d'abstraction de la pensée, ou ce qui revient au même aux divers degrés d'extinction de la conscience humaine.

Mais ce n'est là qu'une apparence provenant de la relativité de notre moi, que nous ne pouvons surmonter. C'est parce que nous sommes relatifs que ces deux formes de l'idéal nous paraissent divergentes. si nous étions l'absolu, nous n'aurions pas besoin d'abstraire le sujet pour avoir l'objet, ni l'objet pour avoir le sujet ; ces deux termes nous seraient alors tellement consubstantiels qu'ils ne formeraient qu'une identité et une unité parfaitement harmonieuse ; et ces deux formes de l'idéal loin de nous paraître contradictoires, nous paraîtraient dès lors ce qu'elles sont en effet, un même Idéal absolu parfaitement homogène.

Ces deux formes de l'idéal de vérité tendent en effet à s'identifier et à s'harmoniser au sein de l'Absolu, ou Moi universel consubstantiel au Non-Moi universel : car en lui s'opère la synthèse définitive de la totalité des existences, en même temps que de la totalité des idées qui préexistent à ces existences. C'est ce qu'expriment les mystiques et les idéalistes, lorsqu'ils soutiennent que la vérité absolue postule un centre où elle réside, et que ce centre est Dieu ou l'Absolu. La Vérité absolue est donc le point de convergence des valeurs quantitatives idéales et des valeurs qualitatives idéales du rapport de vérité ; c'est ce moment idéal de la connaissance où le moi relatif que nous sommes serait devenu Moi absolu, où ce Moi absolu lui-même serait identique au Non-moi absolu, et où s'opérerait la transsubstantiation de ces deux moments d'une seule et unique Réalité. La Vérité absolue, c'est la Réalité totale, synthèse de l'esprit et de la Nature, dans son immensité

insondable, et où s'abîme toute intelligence qui se penche vers elle ; c'est l'Idéal suprême éternellement convoité et éternellement désespérant de l'esprit humain ; c'est la Divinité vers laquelle monte l'hymne incessant de la pensée idéaliste, et c'est aussi l'hallucination panthéistique dans son éternelle et troublante vitalité.

Comme il est aisé de le pressentir, la Vérité absolue est donc une limite : c'est la valeur quantitative limite du rapport de vérité combinée à la valeur qualitative limite de ce même rapport : c'est, en termes plus scientifiques, la limite à laquelle un rapport se détruit et devient une unité : une limite qui demeure éternellement à l'état de postulat, et qui peut-être même implique contradiction lorsqu'elle est conçue par une intelligence finie et limitée comme la nôtre. C'est en définitive la limite intangible d'un rapport, comme la circonférence est la limite idéale et intangible vers laquelle tend le polygone dont le nombre des côtés croît indéfiniment.

V

A ce point précis s'arrête notre dialectique sur la notion de vérité : non que cet arrêt soit volontaire ou contingent, mais parce qu'il est nécessaire, et qu'il nous est imposé par l'impossibilité même de dépasser le point de vue de la vérité absolue, auquel nous nous sommes élevés.

Il nous semble, si l'on veut bien jeter un coup d'œil rétrospectif sur la seconde partie de ce travail, que nous n'avons pas complètement failli à nos promesses ; nous avons comblé quelques-uns des desiderata que nous signalions dans la première partie, et nous sommes parvenus, en somme, à nous maintenir dans un juste équilibre entre la thèse idéaliste et la thèse réaliste de la vérité.

Nous avons eu soin, en effet, de ramener tout d'abord le concept de vérité, trop métaphysiquement défini, à une notion vraiment scientifique ; de cette notion nous avons tiré par une déduction régulière, aussi continue et aussi

précise que la déduction mathématique, tout un développement, toute une dialectique à la fois très rationnelle et très expérimentale de la vérité. Nous avons tracé une véritable courbe continue des valeurs à la fois quantitatives et qualitatives du rapport de vérité ; sur cette courbe nous avons vu s'aligner toutes les définitions possibles, toutes les conceptions de la vérité que l'on a imaginées dans le cours de la philosophie ; sur elle nous les avons vues s'ordonner comme des moments solidaires et également légitimes d'une même progression, d'une même évolution. On a pu voir comment la solution sceptique de la vérité, comment la solution empiriste, comment les diverses solutions idéalistes et mystiques sont des moments isolés d'une même évolution idéale, correspondant à une évolution réelle et objective des choses ; et aussi, comment tous ces moments doivent être intégrés, conciliés, synthétisés dans une vue d'ensemble, pour aboutir à une notion vraiment compréhensive et adéquate de la vérité. En déterminant la loi de croissance et de décroissance de la vérité, envisagée au double point de vue de la qualité et de la quantité, nous avons marqué le point de vérité minimum, le zéro de la courbe, si l'on veut ; en même temps que le point maximum, c'est-à-dire la limite de la courbe qui va se perdre dans l'Absolu, comme les fleuves dans la masse incommensurable de l'Océan. Et nous avons aussi, par un processus continu, noté tous les intervalles entre ces deux limites, tracé la série des valeurs réelles et des valeurs idéales qui aboutissent à ces deux extrémités en même temps qu'elles les relient l'une à l'autre sans discontinuité, par une progression ininterrompue.

A une série de thèses et de définitions contradictoires, péniblement appuyées sur une suite de preuves contingentes, nous avons substitué une loi de variation des valeurs du rapport de vérité, fondée sur l'étude à la fois expérimentale et rationnelle des divers degrés de la connaissance et des facteurs essentiels de la vérité. Cette nouvelle théorie nous semble intégrer tous les points de vue et nous en donner une compréhension universelle.

Nous ne croyons pas faire preuve d'une partialité exagérée pour notre propre doctrine, en affirmant que cette synthèse, est la seule synthèse naturelle, ni fictive, ni violente, ni exclusive, de toutes les doctrines, de toutes les affirmations. Les points de vue contradictoires se trouvent ainsi conciliés, et nous apparaissent désormais comme des moments de l'évolution de la notion de vérité, au lieu de nous apparaître comme des affirmations vagues, perdues et isolées dans l'espace sans fond de la pensée humaine.

Nous ne croyons pas, non plus, qu'on puisse s'élever au-dessus de cette théorie, pas plus qu'on ne peut s'élever au-dessus de la théorie mathématique des rapports. On peut reprendre l'analyse plus en détail, approfondir chacun des moments de cette dialectique de la vérité, mais non la surmonter, ni la surpasser par une synthèse supérieure ; non plus que la démonter et la dérouter par des arguments purement logiques, parce qu'elle s'appuie avant tout sur l'expérience intime, sur les seules « données immédiates de la conscience », qui doivent résister à toute argumentation purement logique.

Vu et lu :
Nancy, le 3 avril 1907.
Le Doyen de la Faculté des Lettres.
ALBERT MARTIN,
Correspondant de l'Institut.

Vu et permis d'imprimer :
Nancy, le 17 Juillet 1908,
Le Recteur de l'Académie,
CH. ADAM,
Correspondant de l'Institut.

Table des Matières

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

De l'indétermination du concept de vérité.

I. Nécessité d'une notion claire de la vérité en soi et indétermination de ce concept pour la conscience collective. — II. Le problème de la vérité et le problème de la connaissance. La vérité et l'absence d'erreur. La vérité et ses pseudo-critériums. La vérité et la certitude. Difficulté d'application du concept de vérité. — III. Multiplicité et hétérogénéité des conceptions de la vérité. — IV. Cause profonde de l'indétermination du concept de vérité. 1

CHAPITRE II

La conception idéaliste et la conception réaliste de la vérité.

I. Conditions d'une énumération complète et d'une classification rationnelle des conceptions de la vérité. — II. Les diverses solutions idéalistes de l'opposition sujet-objet et leur élément commun. — III. Conception correspondante de la vérité. — IV. Solutions réalistes de cette opposition. — V. Conception correspondante de la vérité. 26

CHAPITRE III

Détermination générale du concept de vérité

I. Affirmations communes à la conception idéaliste et à la conception réaliste de la vérité. — II. Le point de divergence.

des deux doctrines. — III. Propriétés affirmées de la vérité par l'idéalisme. — IV. Propriétés contraires affirmées par le réalisme. 43

CHAPITRE IV

De la vérité comme harmonie de la pensée avec elle-même.

I. Les postulats de la conception idéaliste de la vérité. — II. Impossibilité d'une notion absolue renfermant *a priori* toute vérité. — III. Illogisme de l'hypothèse d'un système de notions *a priori* enfermant en elles-mêmes toute vérité. — IV. Nécessité d'une critique approfondie du postulat commun à l'idéalisme absolu et à l'idéalisme partiel dans leur conception de la vérité. 57

CHAPITRE V

Des principes d'identité et de non contradiction comme fondement de la vérité.

I. Des principes d'identité et de non contradiction comme fondements et critériums de la vérité. — II. De la triple signification possible du principe d'identité. — III. D'un triple usage du principe d'identité comme fondement de la pensée. — IV. Le principe d'identité comme fondement de la vérité de la pensée concrète. — V. Du principe d'identité comme fondement de la vérité des jugements analytiques et des jugements synthétiques. — VI. Le principe d'identité, idole logique. — VII. Du principe de non contradiction comme fondement de la vérité. Conclusion 74

CHAPITRE VI

De la vérité comme harmonie du sujet et de l'objet.

I. Illogisme et impossibilité de la conception idéaliste de la vérité. — II. Nécessité d'admettre des conditions objectives de la pensée pour comprendre la vraie nature de la vérité. — III. Alternative irrationnelle dans laquelle tombe

toute conception réaliste de la vérité qui s'approfondit. — IV. Nécessité d'une synthèse de la conception idéaliste et de la conception réaliste de la vérité 107

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE VII

D'une notion synthétique de l'objet.

I. La cause de l'illogisme de la conception réaliste de la vérité, et le moyen d'y échapper. — II. L'objet présent dans le fait de conscience. — III. Les données positives de la conscience sur la notion d'objet. — IV. L'élément commun à ces données et la définition adéquate de l'objet. — V. Caractère synthétique de cette conception 127

CHAPITRE VIII

Conception synthétique de la vérité.

I. Notion synthétique de la vérité correspondant à notre notion synthétique de l'objet. — II. La nature générale du rapport de vérité. — III. Les termes du rapport de vérité. — IV. Variations quantitatives et variations qualitatives du rapport de vérité correspondant aux variations de son antécédent. 152

CHAPITRE IX

Les valeurs quantitatives du rapport de vérité.

I. Des trois points de vue d'où l'on peut envisager les valeurs quantitatives du rapport de vérité et d'une courbe de ces valeurs. — II. La courbe des valeurs quantitatives du rapport de vérité. — III. Les trois moments principaux de cette courbe 171

CHAPITRE X

Les valeurs qualitatives du rapport de vérité.

I. Valeurs qualitatives du rapport de vérité correspondant aux variations qualitatives de son antécédent. — II. Valeur qua-

litative correspondant à un élément représentatif du premier degré. — III. Valeur qualitative correspondant à un élément représentatif du second degré ou image. — IV. Valeur correspondant à l'idée générale et à la catégorie pure. — V. Valeurs du rapport de vérité correspondant à des états de conscience complexes ou jugements. — Conclusion : Loi de croissance et de décroissance des diverses valeurs du rapport de vérité 191

CHAPITRE XI

Les valeurs idéales du rapport de vérité et la vérité absolue.

I. Des valeurs idéales du rapport de vérité. — II. Valeurs idéales quantitatives. — III. Valeurs idéales qualitatives du rapport de vérité. — IV. La vérité absolue. — V. Conclusion 232

IMPRIMERIE THIOLAT FRÈRES. — SAINT-AMAND (CHER)